Academia de Ştiinţe a Moldovei
Institutul de Filologie

Anatol Gavrilov

CRITERII DE ŞTIINŢIFICITATE A TERMINOLOGIEI LITERARE

I

PRINCIPIUL OBIECTIVITĂŢII
O mutaţie paradigmatică de la raportul subiect / obiect la raportul subiect / subiect

Eseu de epistemologie literară

Chişinău 2007

Scanned with OKEN Scanner

Academia de Ştiinţe a Moldovei
Institutul de Filologie

Cota Sl. Științifică
ACADEMIA ROMÂNĂ
FILIALA IAȘI
BIBLIOTECA
Inv.: 183183

Anatol Gavrilov

CRITERII DE ŞTIINŢIFICITATE A TERMINOLOGIEI LITERARE

I. Principiul obiectivității
O mutație paradigmatică de la raportul subiect / obiect la raportul subiect / subiect

Eseu de epistemologie literară

Dlui prof. Dumitru Irimia
respectul și omagiile
autorului

Ayavilov

C183183

Chişinău 2007

Scanned with OKEN Scanner

CZU 336.582.1
C 83

Scanned with OKEN Scanner

DESCRIEREA CIP A CAMEREI NAȚIONALE A CĂRȚII

Gavrilov, Anatol
Criterii de ştiinţificitate a terminologiei literare. I. Principiul obiectivităţii / Anatol Gavrilov.
– Ch. : "ELAN-POLIGRAF", 2007. – 250 p.
ISBN 978-9975-66-004-4
100 ex.

CZU 336.582.1
C 83

ISBN 978-9975-66-004-4

© Anatol Gavrilov
© "ELAN POLIGRAF"

Cuprins

Cuvânt înainte.....5

I. PRINCIPIUL OBIECTIVITĂȚII

O mutație paradigmatică de la raportul clasic subiect/obiect la raportul postclasic subiect/subiect.....21

Introducere.....21

Două sensuri diferite ale obiectivității.....21

Regândirea critică a categoriilor epistemologiei clasice *obiect* și *subiect*.....24

Albert Einstein: „Cum văd eu lumea". Implicații epistemologice ale filosofiei fizicii postclasice.....27

Eugen Coșeriu: limba nu e „obiect", nici „subiect", ci.....32

...este o interacțiune verbală intersubiectivă 42

Premise și etape ale formării noii paradigme a comunicării intersubiectuale.....43

Categoria *subiectului* în filosofia, estetica și hermeneutica romantică.....43

Redescoperirea dialogului în hermeneutica romantică.....46

Subiectivismul psihologizant al hermeneuticii romantice și neoromantice.....51

W.Dilthey între „filosofia vieții" și scientismul pozitivist.....57

Contribuția lui Heidegger la deconstrucția originii metafizice a noțiunilor *obiect* și *subiect*.....88

Un proiect heideggerian: „hermeneutica facticității".....90

Gadamer: "conștiința istorică eficientă" și "fuziunea orizonturilor" 109

Orientarea antidialogică a hermeneuticii postheideggeriene.....112

Paul Ricoeur: apropierea hermeneuticii de structuralism și teoria semiotică a textului.....118

Deficiențele epistemologice ale hermeneuticii postheideggeriene.....122

Impasul epistemologic al hermeneuticii antidialogice.....145

Scanned with OKEN Scanner

Concepţia dialogică a comunicării intersubiectuale.....153
Karl Jaspers: filosofia "comunicării existenţiale".....158
Dualitatea subiectului.....184
Martin Buber: dualitatea subiectului şi cele două cuvinte fundamentale: Eu-Tu *vs* Eu-Acela.....186
Mihail Bahtin: Dialogismul intern al omului şi „cuvântul bivoc".....201
Un cuvânt de încheiere.....230
Bibliografie.....237

Scanned with OKEN Scanner

Cuvânt înainte

Ştiinţificitatea ştiinţei literare este de multă vreme obiectul unor controverse principiale care au o bază nu numai teoretico-literară, ci şi una mai largă – epistemologică. Statutul ei ştiinţific este tot mai categoric contestat începând mai ales cu anii '60 ai sec. 20, când este lansată ideea înlocuirii ei cu o „ştiinţă reală" – semiotica literară.

Diagnosticarea stării de criză a limbajului critic s-a făcut în baza unor criterii generale de ştiinţificitate a oricărui limbaj care pretinde a fi ştiinţific. Or, ştiinţificitatea unui limbaj se verifică, în primul rând, prin terminologia lui. De aceea, firește, controversele în jurul limbajului critic s-au centrat pe terminologia literară. Criteriile care au fost cel mai frecvent invocate le putem clasifica în următoarele patru grupe problematice principale: 1) obiectivitatea termenilor literari; 2) precizia (exactitatea) termenilor literari; 3) claritatea expresiei terminologice; 4) sistemicitatea terminologiei literare.

Formulările diferă de la un autor la altul, dar, în fond, se pun în discuţie aceste patru probleme, care, de fapt, constituie patru aspecte diferite, dar reciproc condiţionate ale problemei terminologice a limbajului critic. Ele sunt atât de interdependente, încât şi atunci când un autor evaluează gradul de ştiinţificitate al terminologiei literare doar în baza unuia din criteriile sus-numite, consideraţiile sale se referă implicit şi la celelalte aspecte ale problemei, chiar dacă acestea nu sunt abordate, nici formulate în mod explicit. În general, se impune observaţia că criteriile în cauză nu sunt supuse unei examinări critice prealabile, de regulă, de la ele se pleacă ca de la nişte principii axiomatice care nu mai necesită o fundamentare a temeiurilor. În realitate, fiecare criteriu ridică multe întrebări fără răspuns şi conţine o ambiguitate care poate orienta cercetarea teoretică în direcţii opuse.

Tratarea epistemologică a criteriilor luate în discuţie va cuprinde patru capitole ale lucrării *Criterii de ştiinţificitate a terminologiei literare*. Pe scurt, despre poziţia autorului şi ideile de bază dezvoltate în fiecare capitol am vrea să spunem următoarele:

I. Obiectivitatea sau conţinutul referenţial al termenului ştiinţific, care trebuie să exprime adecvat nu numai o idee despre fenomenul

Scanned with OKEN Scanner

literar, ci şi să reflecte o trăsătură esenţială obiectivă a lui. În acest punct ne vom despărţi de reputatul savant Adrian Marino, care, criticând cu deplin temei deficienţele dicţionarelor de termeni literari elaborate după modelul dicţionarelor lexicografice, şi-a propus să elaboreze un *Dicţionar de idei literare* care să sistematizeze limbajul unei „critici de idei". Aderând la critica sa cu privire la dicţionarele de termeni literari, considerăm, totuşi, că ideea pe care o exprimă un termen ştiinţific nu poate fi absolvită, oricât de valoroasă şi originală ar fi, de exigenţa unei raportări referenţiale la „faptul literar" (I. Tânianov). Sau, mai bine zis, la esenţa fiinţei literaturii ca fenomen estetico-artistic al culturii spirituale umane. Urmându-l aici pe Heidegger, filosoful Fiinţei, credem că *Biografia ideii de literatură* trebuie să plece de la „biografia" literaturii, căci ideea de literatură, oricât de cuprinzătoare ar fi, nu este niciodată singura idee, ci fiecare idee, oricât de originală, se naşte din şi există în *relaţie* cu *altă* idee. Cuvântul-cheie al problemei este pentru noi *relaţia dialogică* dintre idei, aşa cum acest concept a fost fundamentat de către Martin Buber în celebra sa „carte mică" Eu şi Tu: Eu nu există decât în relaţie cu Tu, de aceea nu-l putem cunoaşte cu adevărat pe Eu decât plecând de la această relaţie. Acest „principiu dialogic" (Tz. Todorov) este valabil şi pentru ideea literară a lui Eu care trebuie de asemenea examinată plecând de la dialogul existenţial total al lui Eu cu Tu-ul său. Cu alte cuvinte, relaţia dintre ideile literare premerge, şi ontic şi ontologic, oricăror idei aflate în relaţie, iar această relaţie, dacă e vorba de idei veritabile (pe care Platon le numea *Eidos*), ci nu doar de opinii subiective, sunt determinate atât de subiecţii cunoaşterii, cât şi de obiectul cunoaşterii care este fiinţa intrinsecă a literaturii ca formă specifică a creaţiei umane.

De aceea conţinutul obiectiv al termenului literar nu poate fi izolat de conţinutul lui subiectiv, dar nici înlocuit cu conţinutul lui ideatic. Atât conţinutul obiectiv, cât şi conţinutul lui conceptual se constituie şi evoluează numai printr-o relaţie intersubiectivă, mai exact intersubiectuală*.

* Întrucât conceptul de intersubiectivitate, lansat de Husserl, nu exprimă cu suficientă claritate noţiunea de relaţie dialogică între doi subiecţi (la Husserl problema eului celuilalt subiect n-a putut fi rezolvată, Celălalt fiind doar o modificare a Eului acţiunii verbale) vom utiliza termenul de intersubiectualitate.

Scanned with OKEN Scanner

II. Precizia (exactitatea) termenilor literari sau, mai degrabă, lipsa ei este frecvent invocată drept un argument decisiv pentru contestarea ştiinţificităţii limbajului critic. În fond, e vorba de raportul dintre polisemia cuvântului, prin care este exprimat termenul, şi idealul ştiinţific al monosemantismului termenului ştiinţific. Anume acesta a fost argumentul principal al promotorilor ideii necesităţii elaborării semioticii literare. Or, cum demonstrează elocvent dicţionarul lui A.J. Greimas şi J. Courtés *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, nici un termen de semiotică literară nu satisface acest ideal. Deci, problema polisemiei termenilor literari nu a fost soluţionată nici de semiotică. Eşecul acestui proiect, care a devenit tot mai evident pe parcursul anilor '80 chiar pentru unii din adepţii lui, a avut şi latura sa pozitivă: a devenit mai clară necesitatea de a regândi critic substratul epistemologic al idealului (neo)pozitivist de scientism de la care s-a plecat. Nu polisemia cuvântului este cauza lipsei de claritate referenţială şi conceptuală a termenului ştiinţific, dimpotrivă, ea este o calitate specifică a termenului literar, asigurând bogăţia conţinutului şi flexibilitatea lui dinamică, condiţionată de complexitatea naturii intrinseci a literaturii. Problema a fost concepută şi abordată eronat din start. Cum vom încerca să demonstrăm în capitolul consacrat acestui criteriu, polisemia şi precizia contextuală a utilizării terenului literar nu se exclud, ci, dimpotrivă, se condiţionează reciproc.

III. Claritatea expresiei terminologice, deci, nu trebuie corelată unilateral cu monosemantizarea cuvântului terminologizat. Se crede că acesta este rostul principal al termenului ştiinţific: de a delimita din câmpul semantic mult prea larg al cuvântului doar un anume sens şi de a exprima în orice context acest singur sens, lucru imposibil până şi în ştiinţele exacte, cu atât mai mult în ştiinţele culturii, dar mai ales în ştiinţa literaturii. Or, şi în comunicarea neştiinţifică, realizată prin limbajul comun, neînţelegerea este cauzată de cele mai multe ori nu de polisemia cuvântului, ci de folosirea nepotrivită a lui în contextul potrivit, căci sensul dintr-un context nu poate să nu se modifice într-un alt context. Afirmaţia e valabilă în principiu şi pentru cuvântul folosit în limbajul special. Vom urma şi în tratarea acestui criteriu indicaţia metodologică a lui Heidegger care îi reproşa lui Dilthey faptul că în fundamentarea conceptului de viaţă a plecat de la faptul trăirii vieţii fără a examina

Scanned with OKEN Scanner

în prealabil noțiunea de „vivacitate", adică de Ființa vieții, care să ne ofere un criteriu pentru deosebirea acestui mod de ființare de celelalte ființări care nu sunt cuprinse de conceptul *viață*. Deci, ne vom întreba mai întâi: ce este claritatea expresiei în general? Credem că răspunsul la această întrebare îl conține conceptul „lumitatea lumii", pe care Heidegger l-a fundamentat în *Ființă și timp* în capitolul III al Părții întâi consacrat acestui concept referitor la Ființa lumii.

Ceea ce în acest capitol se referă la criteriul clarității expresiei terminologice este legătura, înrudirea semantică a noțiunilor *lume*, *fenomen*, *Dasein*, *adevăr* și *cuvânt* cu noțiunile *lumină* și, respectiv, *vedere*, corelația pe care Heidegger a dezvăluit-o printr-o meticuloasă reconstrucție etimologică a sensurilor originare uitate ale cuvintelor grecești care au stat la baza termenilor respectivi din filosofia arhaică, presocratică.

Această legătură ontică poate fi detectată și în alte limbi indo-europene, inclusiv în limba română. E suficient să consultăm în DEX-ul limbii române articolele „Lume", „Lumesc", „Lumină", „Luminat" (despre oameni, față, ochi), „Luminism", „Luminist", „Luminație", „Claritate", „A vedea", „Vedere" ș.a., ca să constatăm că există și în limba noastră o bogată arboriescență de sensuri care au o rădăcină veche comună cu *lumina*. De ex., expresia „a ieși la lume" însemna în limba noastră veche „a ieși la lumină, la loc deschis" (or, tocmai astfel, unii traducători români tălmăcesc Dasein-ul lui Heidegger), dar și în limba contemporană avem expresia „a vedea lumina tiparului", care înseamnă „a scoate un manuscris în lume". De altfel, se pare că limba română este singura limbă romanică care a păstrat etimonul latin *lumen* pentru *lume*. În limba română veche *lume* și *lumină*, cum se presupune în DEX, au fost sinonime. Astfel că în limba noastră sinonimia dintre noțiunile heideggeriene „lumitate" și „luminozitate" este și mai evidentă decât în limba germană sau în cea rusă, în care noțiunea *lume* este exprimată cu alte cuvinte: „Welt" și, respectiv, „мир".

Luminozitatea nu este, în concepția lui Heidegger, un atribut al conștiinței umane, nici al limbajului, ci al lumii. După cum ochiul vede mulțumită acestei calități a ființei lumii, ci nu face lumină, nici rațiunea umană nu face lumină, cum credeau iluminiștii francezi, ci doar o adună și o aduce în mintea omului. Lumina aparține însești fenomenelor care constituie lumea intramundană. Anume plecând de la aceas-

Scanned with OKEN Scanner

tă convingere, Heidegger a trasat o cale nouă pentru fenomenologie şi pentru hermeneutica fenomenologică, cale pe care el a ajuns la o depăşire, din interior, a fenomenologiei fondate de magistrul său Husserl. „La un sfert de veac după fundamentarea fenomenologiei [de către Husserl], Heidegger nu considera de prisos să examineze acest termen, - îşi aminteşte filosoful român Walter Biemel, fost student al lui Heidegger, pe atunci încă tânăr profesor. – El pleacă de la semnificaţia greacă *phainomenon*. Astfel, phainomen este ceea ce se arată. În *phainesthai* se află ascuns phainw, ceva de revelat, de pus în lumină. Rădăcina lui phainw este *pha-phws*, lumina, aceea în care se relevă ceva ce poate să-şi fie lui însuşi vizibil (evident)" [1, p. 65].

Această excavaţie etimologică în substratul arhaic, originar al cuvântului „fenomen", devenit termen fundamental în fenomenologie, „co-răspunde" cu insistarea lui Heidegger asupra sensului originar al cuvântului „adevăr": în greceşte „a-lethea" care însemna ceea ce este în stare de „ne-ascundere", adică descoperit. Această strânsă corelaţie dintre *descoperire* şi *adevăr* s-a păstrat în toate limbile fără a fi conştientizată şi gândită în deplină măsură. Dovadă este şi faptul că „descoperire" este adeseori identificat cu „revelaţie", de sorginte platoniană şi teologico-creştină mai târzie. Această identificare sinonimică, care s-a impus şi-n limbajul critic contemporan, reduce sensul lui a lethea la un act pur subiectiv ce se produce exclusiv în conştiinţa umană. Or, în filosofia heideggeriană a Fiinţei descoperirea fenomenului, în adevărata lui fiinţă, este un act existenţial, ontic, ce precede şi condiţionează revelaţia în conştiinţa umană. De aici importanţa principială a conceptului heideggerian de pre-înţelegere, care în hermeneutica lui ontologică desemnează, cum vom vedea la locul cuvenit, trecerea de la descoperirea fiinţei în fenomen la înţelegerea ei revelatorie şi la explicitarea ontologică în procesul cunoaşterii umane, cu alte cuvinte, descoperirea fiinţei precede trecerea „lucrului-în-sine" (nomen-ul kantian) în „lucrul-pentru-noi" (phenomen).

Această reconstrucţie etimologică a sensurilor arhaice ale noţiunilor *fenomen* şi *adevăr* nu a fost doar o manifestare a pasiunii lui Heidegger pentru viaţa cuvântului în timp şi spaţiu, ci un prolog la „deconstrucţia" deformărilor semantice la care au fost supuse prin intermediul gândirii metafizice, dominată de subiectivismul egocentric, de care era puternic

Scanned with OKEN Scanner

afectată şi concepţia fenomenologică a lui Husserl. Heidegger nu s-a mulţumit cu definiţia fenomenului dată de către maestrul său, tocmai pentru că fenomenul, în concepţia raţionalist-logizantă a acestuia, rămânea „lucrul-în-sine" transcendental, iar transformarea lui în „lucru-pentru-noi" apărea ca un rezultat al cunoaşterii raţionale a adevărului. Problema condiţiei obiective a acestei cunoaşteri – starea de descoperire a fiinţei în fenomenul obiectiv – nu l-a preocupat pe Husserl, care s-a limitat să examineze procesul de cunoaştere în conştiinţa umană, de la revelaţia intuitivă până la fundamentarea logică riguroasă a adevărului revelat. De aceea apelul lansat de Husserl „să ne întoarcem la lucrurile însele" a rămas nerealizat în fenomenologia lui, cum a observat şi Nicolai Hartmann.

Prin analiza conţinutului semantic al cuvântului *fenomen,* tânărul Heidegger urmărea un obiectiv care conducea gândirea sa dincolo de fenomenologia raţionalist-idealistă a lui Husserl, şi anume: de a găsi o corelaţie obiectivă, existenţială dintre fenomen şi adevăr care să nu fie determinată exclusiv de raţiunea subiectului cunoaşterii. Această mijlocire este definită de Heidegger prin conceptul Dasein, al doilea concept fundamental al filosofiei sale după Sein (Fiinţă), dar şi cel mai controversat. Printre diversele traduceri ale acestui termen Dasein-ul poate fi tălmăcit şi ca „loc al deschisului" în care „iese la lumină modul în care se dă [Es gibt] fiinţa lucrului ca fenomen" [Ibidem, p. 39]. Cu alte cuvinte, Dasein-ul este locul unde într-un con de lumină fiinţa poate fi desluşită cu maximă claritate şi devine evidentă, vizibilă, „ajunge în raza vederii" [Ibidem, p. 29]. Prin urmare, Dasein-ul este, se poate spune, locul şi timpul de graţie al Sein-ului, când fiinţa ascunsă în lucrul-în-sine apare în stare neacoperită, ceea ce face posibilă descoperirea adevărului. În Dasein are loc împreunarea dintre fiinţă, fenomen, adevăr şi „cuvântul care exprimă adevărul" (M. Eminescu).

Conceptul heideggerian de „lumitate a lumii" ne sugerează să căutăm claritatea expresiei terminologice nu pe calea monosemantizării termenului, a sărăcirii conţinutului lui de sensuri acumulate în evoluţia reală a fiecărui termen, ci pe calea căutării unei structurări a câmpului semantic al cuvântului terminologizat care să ne permită a aduce într-o armonie polifonică toate adevărurile, până şi cele mai contradictorii, despre fenomenul literar-artistic pe care le exprimă termenul respectiv.

Scanned with OKEN Scanner

Cu aceasta am ajuns la cel de-al patrulea grup problematic.

IV. Criteriul sistemicităţii terminologiei literare. Ultimul în ordine cronologică, acest criteriu este, în concepţia autorului, primul ca importanţă pentru problema găsirii unui remediu pentru ieşirea din criza limbajului critic, căci în realitate avem de a face nu cu o criză a limbajului critic sau a limbajului uman în general, cum susţin unii autori, ci cu o criză a unui mod de a concepe problema limbajului şi a comunicării umane. Heidegger numea acest mod de gândire „metafizică" (să nu confundăm acest termen heideggerian cu termenul de metafizică lansat încă de Aristotel, nici cu interpretarea lui de către Hegel sau de Engels). Credem că această criză e determinată de o concepţie monologică, de o poziţie epistemologică a subiectului egocentric, care se vrea singurul Eu, adică se vrea un „Eu absolut". Acest subiect cognitiv este descendentul tardiv al Eului romantic ambiţionat să cuprindă asemenea unui titan în microuniversul său întregul cosmos al lumii. Astfel încât în relaţia acestui Eu cu lumea nu mai rămâne loc pentru alte Eu-ri, iar ideile acestor euri nu sunt admise în sistemul său decât în măsura în care pot deveni elemente ale propriului sistem. Prin sistemicitate înţelegem nu un mod sau altul de sistematizare a terminologiei literare, ci caracterul sistemic intrinsec al fiecărui termen ca element al întregului ansamblu de termeni al unui limbaj ştiinţific special. Cuvântul devenit un termen special are un statut dublu: pe de o parte, el aparţine sistemului general al unei limbi materne sau străine (în cazul neologismelor adoptate în calitate de termeni internaţionali), iar pe de altă parte, el este un element al sistemului unui limbaj special care, deşi funcţionează în baza sistemului general al limbii, îndeplineşte anumite funcţii specifice determinate de limbajul special respectiv. De aceea cunoaşterea limbii în care este scris textul ştiinţific nu este suficientă pentru înţelegerea termenului respectiv exprimat printr-un cuvânt cunoscut de vorbitorul acestei limbi. Adeseori, când termenul ştiinţific se identifică cu acest cuvânt, se ajunge la o înţelegerea eronată a acestui termen, fapt frecvent şi în interpretarea unor termeni literari. Pentru a se evita această confuzie, mulţi autori preferă neologismele prin care avertizează cititorul cu privire la o înţelegere pripită a conceptelor exprimate. Din extrapolarea excesivă a acestui fapt se ajunge la concluzia că expresia terminologică a conceptului trebuie înstrăinată cât mai mult cu putinţă de cuvântul din

Scanned with OKEN Scanner

sistemul general al limbii, că limbajul special trebuie să fie cât mai incifrat, convenționalizat, transformat într-un sistem terminologic închis, izolat din sistemul general al limbii. Dar acest lucru este cu neputință nici în limbajele cu grad maxim de matematizare. Şi fizicienii comunică, totuşi, în baza sistemului general al limbii, recurgând adeseori chiar la expresii figurate şi personificatoare de felul:"câmp electromagnetic", "electronii se agită" sau "lucrurile dau ripostă" experimentatorului etc.

Prin caracterul sistemic al fiecărui termen în parte avem în vedere o calitate reală a fiecărui termen de a fi un element organic al unui ansamblu special de termeni, precum şi faptul că înțelegerea lui adecvată presupune încadrarea lui în acest ansamblu. Nici cuvântul din sistemul general al limbii nu reprezintă un câmp semantic izolat, ci interferează cu câmpurile semantice ale celorlalte cuvinte. Pur şi simplu, într-un limbaj special sistemicitatea terminologiei este mult mai avansată, termenii fiind elemente ale unui ansamblu mai unificat şi coercitiv. Aceasta se explică prin faptul că terminologia unui limbaj special se raportă la un anume obiect de cercetare, se centrează, se focalizează asupra acestui obiect, în timp ce limba, în general, nu are un obiect special. Ea oferă în schimb mijloace de comunicare referitor la toate obiectele. De aici necesitatea formalizării maxime a semnului lingvistic, care, neavând un anume conținut tematic, poate exprima orice conținut tematic, atât adevărul, cât şi minciuna, atât o concepție ştiințifică, cât şi o superstiție etc. De aici specificitatea studierii limbii de lingvistică care a atins un grad superior de formalizare în ştiințele umanistice, comparabil cu cel al matematicii în ştiințele naturii.

Funcționarea cuvântului în calitate de termen ştiințific este determinat dublu: în primul rând, de obiectul de cercetare, de structura lui fenomenală obiectivă, iar în rândul al doilea, de viziunea teoretică (comitem aici, de fapt, o tautologie, căci „teoria" însemna la origine „un mod de a vedea") a subiectului cognitiv. De aceea fiecare termen ştiințific are două conținuturi: unul obiectiv referențial şi altul conceptual–interpretativ. Un termen ştiințific corespunde noțiunii sale în măsura în care reprezintă o interacțiune şi intercondiționare dintre ambele aceste conținuturi. De aceea am formulat o rezervă față de conceptul de dicționar de idei literare al lui A. Marino, care declara programatic dreptul de existență al unui acest gen de dicționar şi de critică literară care ar avea

Scanned with OKEN Scanner

drept obiect de cercetare exclusiv ideile literare, făcându-se abstracţie de fenomenele literare la care aceste idei se referă. Anume faţă de acest caracter programatic avem rezerve, şi nu faţă de cercetările titanice făcute de acest savant asupra ideilor literare şi, în special, asupra ideii de literatură. Desigur, ideile au o biografie a lor proprie, dar această biografie nu este absolut autonomă faţă de istoria reală a fenomenelor literare. Altfel putem cădea din nou prizonieri ai teoriei ideilor a lui Platon. Aderăm însă la critica sa privind insuficienţa dicţionarelor de termeni literari elaborate după modelul dicţionarului explicativ-lingvistic care suferă într-adevăr de definiţii formale şi descriptive ce nu ne pot da o imagine teoretică adecvată despre structura unitară a câmpului semantic al termenului literar. Într-un dicţionar lexicografic nici nu poate fi vorba de o asemenea structură, fiindcă în sistemul general al limbii cuvântul nu are un câmp semantic structurat unitar, ci adună mai multe şi diferite înţelesuri care pot fi întâlnite în expresii şi contexte concrete ale unui enunţ. Numai în enunţ cuvântul, cum a demonstrat Bahtin, capătă un sens concret şi o structură semantică corespunzătoare care are ca nucleu acest sens. În limbajele speciale cuvintele terminologizate nu mai pot fi definite ca într-un dicţionar lexicografic – ca o sumă de posibilităţi de exprimare a unor sensuri diferite, ci trebuie definite anume în calitate de cuvinte-enunţuri, care ne spun efectiv ceva despre fenomenul definit, adică ele trebuie să exprime anumite idei despre acest fenomen, despre ce a fost, este şi tinde a fi el, fiindcă fenomenul există în timp şi spaţiu, deci, se află în continuă mişcare, devenire. De aceea termenul trebuie nu numai să definească anumite stări obiective ale fenomenului, ci şi să exprime anumite idei despre „putinţa-de-a-fi a fiinţei lui" (Heidegger).

Întrebarea care se ridică aici este: cum pot fi structurate într-un câmp semantic unitar acele două conţinuturi inerente oricărui termen ştiinţific: conţinutul obiectiv-referenţial şi conţinutul conceptual-interpretativ, dat fiind că în legătură cu fiecare fenomen şi chiar cu fiecare trăsătură esenţială a lui există mai multe idei literare, multe dintre care se neagă reciproc?

Până acum soluţionarea acestei probleme s-a căutat pe două căi opuse: fie ca descriere pozitivistă a fenomenului ca „fapt literar" şi enumerare a ideilor principale lansate referitor la acest fenomen de diferiţi autori, fără nici o încercare de a le integra într-un sistem cât de cât coerent;

Scanned with OKEN Scanner

fie pe calea elaborării unor dicţionare elaborate în baza unei anumite concepţii teoretice. În acest tip de dicţionar, ilustrat major de dicţionarul sus-numit al lui A. Marino, ideile literare formează un sistem conceptual unitar şi se succed după o logică internă a concepţiei respective. Însă, câştigând în unitate sistemică, acest tip de dicţionar suferă şi el de lacune serioase: sunt omise idei importante care nu sunt compatibile cu concepţia autorului (sau a colectivului de autori) sau respinse ca fiind complet eronate. În ultima instanţă suferă de unilateralitate şi conţinutul obiectiv-referenţial al termenului, pentru că imaginea teoretică a fenomenului este modelată conform concepţiei respective, fiind trecute cu vederea trăsături esenţiale reale ale fenomenului care contravin acestei concepţii.

Există o alternativă la aceste două moduri de prezentare a termenului literar: o cât mai completă, dar asistemică ori o unificare conceptuală, dar unilateralizatoare? Credem că există şi vom încerca să dovedim posibilitatea ei, în principiu, când vom aborda acest criteriu. Aici ţinem să trasăm, în linii generale, doar două idei de bază ale acestui principiu, idei care vor fi dezvoltate mai concret în ultimul capitol al acestei lucrări.

Prima idee se referă la integrarea celor două conţinuturi sau două niveluri ale conţinutului termenului literar. De fapt, conţinutul obiectiv= referenţial şi conţinutul conceptual=interpretativ nu trebuie concepute ca existând izolat unul de altul. În termen nu avem o noţiune generală despre fenomenul literar care defineşte conţinutul lui obiectiv şi o varietate mai mare sau mai mică de idei care interpretează diferit acest conţinut, după cum se prezintă lucrurile în dicţionarele de termeni literari. Această noţiune generală nu ne este dată în prealabil, ci este o sinteză mai mult sau mai puţin cuprinzătoare anume a diferitor idei şi concepţii prin care au fost descoperite anumite stări, trăsături şi moduri de fiinţare ale fenomenului în cauză. Încă Hegel a criticat acest mod de tratare a conceptelor care pleacă de la noţiunea generală a fenomenului, noţiune care nu poate fi decât o sinteză, produsul urmăririi evoluţiei reale a fenomenului care şi-a găsit reflectare în diversitatea ideilor lansate de autorii care au cercetat această evoluţie. Fiecare idee teoretică originală modifică substanţial conţinutul noţiunii generale.

Totuşi, există o raţiune analitică rezonabilă şi funcţionabilă de a dis-

Scanned with OKEN Scanner

tinge, teoretic numai, în conţinutul fiecărui termen noţiunea generală şi conceptele referitoare la fenomenul literar desemnat de acest termen. Raţiunea acestei delimitări este aceea că prin noţiunea generală se caută a menţine unitatea fenomenului în complexitatea manifestărilor lui reale, iar prin „concept" vom promova ideea că fiecare concept este un element al unui sistem conceptual care exprimă o concepţie mai mult sau mai puţin unitară. Deci, avem de a face nu cu oarecare idei ce pot fi tratate izolat şi asumate de oricare alt autor. Fiecare concept, făcând parte dintr-un ansamblu de concepte, trebuie tratat neapărat în cadrul acestui ansamblu care exprimă o concepţie teoretică care a lansat conceptul analizat. Desigur şi conceptele pot migra şi migrează dintr-un sistem în altul, dar la trecerea dintr-un sistem conceptual în altul, conceptul respectiv se modifică în consens cu întregul noului sistem în care este încadrat.

Prin urmare, în conţinutul noţiunii generale avem de a face cu o interacţiune, întrepătrundere şi chiar cu o luptă nu dintre careva idei generale, ci dintre sisteme conceptuale diferite sau chiar adverse. Conceptele, care sunt elemente organice ale unui sau altui sistem, conceptual nu pot fi subsumate concepţiei monologice a autorului fără a deveni elemente ale concepţiei lui şi pierzând propria lor originalitate şi forţă revelatorie. Conţinutul conceptual al noţiunii, fiind redus la o singură concepţie, unilateralizează şi sărăceşte conţinutul ei obiectiv referenţial, cum am spus mai sus.

Soluţia ne-o poate oferi teoria dialogică a comunicării intersubiectuale, renunţându-se la pretenţia elaborării unei concepţii monologice atotcuprinzătoare asupra fenomenului denotat prin termenul respectiv. Ne gândim, în special, la conceptul bahtinian de „cuvânt bivoc", al cărui câmp semantic reprezintă o structură bipolară cu doi poli, doi subiecţi, două voci, două sensuri opuse şi totodată complementare. Conţinutul fiecărei noţiuni generale ne va apare atunci ca fiind format nu dintr-un câmp semantic omogen, ci din mai multe axe bipolare la polii opuşi ale cărora vom avea concepte ce aparţin unor sisteme conceptuale diferite şi opuse. Atunci, în fiecare termen îşi vor găsi reflectare, ca într-o celulă vie, natura duală, dialectic contradictorie şi dialogic comunicativă a întregului organism – literatura artistică. Modelul dialogic al textului literar, trasat în manuscrisele postume ale lui Bahtin din ultimii ani de viaţă

Scanned with OKEN Scanner

şi anume modelul unui text care nu este omogen şi monologic continuu asemenea discursului unui singur autor, ci reprezintă un macrounivers policentric constituit din microuniversuri, fiecare cu propriul centru de emitere a mesajului şi cu propriul autor al discursului. Aceste microuniversuri se raportează dialogic între ele, formând o amplă armonie polifonică. Acest model îşi va putea găsi o reflectare teoretică adecvată prin termenii literari definiţi după modelul cuvântului bivoc ca celulă a acestui organism multicelular.

A doua idee de bază se referă la sistematizarea terminologiei literare pe anumite ansambluri de termeni care vor reflecta anumite microstructuri din care se constituie macrostructura operei literare sau a altor fenomene literare: specia literară, curentul literar, epoca literară, contextul literar şi cel extraliterar etc. Această idee şi-a găsit o aplicare parţială în cartea *Conceptul de roman la Garabet Ibrăileanu şi structura stratiformă a operei literare* în legătură cu ansamblul de termeni ce definesc caracterul literar ca o microstructură ideatico-artistică a macrostructurii romanului. De aceea nu vom insista asupra ei.

Revenind la discuţiile controversate despre ştiinţificitatea termenilor literari, ne întrebăm ce trebuie să înţelegem prin această calitate jinduită considerată indispensabilă terminologiei unui limbaj care pretinde la statutul de limbaj ştiinţific? Dispunem noi de o noţiune de ştiinţă general valabilă pentru orice domeniu de activitate ştiinţifică, noţiune care să ne servească drept criteriu sigur de delimitare certă între un limbaj cu adevărat ştiinţific şi altul, căruia, cu toate că exprimă judecăţi de valoare foarte pertinente despre opera literară, trebuie să-i refuzăm această calitate, aşa cum unii procedează cu scrierile în genul „criticii impresioniste" sau în cel al „criticii eseistice", iar alţii – cu critica literară în general pe care o exclud din ştiinţa literaturii? Dar parcă această problemă nu se poate pune, şi, de fapt, se pune în permanenţă, şi în domeniul istoriei literare şi în cel al teoriei literare? Mai mult decât atât, ea s-a pus în ultimul timp referitor la „ştiinţa literară" în general: este ea o ştiinţă propriu-zisă sau încă trebuie să devină o disciplină ştiinţifică? La aceste întrebări se dau răspunsuri diferite în funcţie de ce se înţelege prin „ştiinţă"*.

* Noi credem că poziţia cea mai rezonabilă este şi astăzi cea formulată de G.Ibrăileanu prin conceptul de "critica completă", sau de E.Lovinescu şi

Scanned with OKEN Scanner

Totuşi, faptul acesta a devenit astăzi problematic şi de aceea nu ne putem mulţumi cu recunoaşterea sau reamintirea lui.

Nu ne putem angaja în discutarea noţiunii controversate de ştiinţă, ceea ce ne-ar deplasa prea departe pe tărâmul scientologiei. Pentru noi e suficient aici să precizăm punctul nostru de plecare în tratarea ştiinţificităţii terminologiei literare care este nu o concepţie teoretică anumită, ci faptul dualităţii ştiinţei; nu avem o singură ştiinţă, ci există două grupe sau clase principale şi diferite de ştiinţe: ştiinţele despre natură şi ştiinţele despre om, despre formele de creaţie social-culturală şi estetico-artistică a omului. Acest fapt general cunoscut este adeseori dat uitării, ocolit sau de-a dreptul contestat când se abordează aspecte concrete ale terminologiei literare.

Încă de la primele începuturi ale ştiinţei s-a dezvoltat şi teoria cunoaşterii ştiinţifice – epistemologia. În cursul dezvoltării ştiinţei despre cunoaşterea ştiinţifică, s-a teoretizat atât conştiinţa deosebirii principiale dintre aceste două tipuri de cunoaştere, cît şi conştiinţa unităţii fundamentale a cunoaşterii umane în ambele aceste două mari domenii: natura ca realitate obiectivă, materială a lumii şi omul ca subiect al activităţii creatoare. Toată dificultatea epistemologică şi metodologică a elaborării unei noţiuni generale a ştiinţei provine din complexitatea contradictorie şi ireductibilă a conţinutului cunoaşterii umane în cele două forme diferite de ştiinţă, care nu pot fi nici izolate complet, dar nici unificate în sensul reducerii unei forme la alta.

În diferite epoci, rolul de generalizare şi unificare a cunoştinţelor dobândite în diverse forme de cunoaştere a revenit, pe rând, mitologiei, religiei monoteiste, în special teologiei creştine, apoi filosofiei. Laiciza-

G.Călinescu prin conceptul de "critică totală", prin care diferitele genuri de critică literară ("critica sociologică", "critica psihologică", "critica biografică", "critica istorică", "critica estetică", "critica impresionistă", "critica cronicărească", "critica publicistică") nu se opuneau exclusivist, ci se căuta a se stabili între ele un raport de complementaritate, fiecare avându-şi rostul său în domeniul respectiv al studierii şi evaluării literaturii. Polaritatea „critică=ştiinţă" (bazată pe teorie) – „critică=artă" (bazată pe gust estetic şi cultura literară) trebuie concepută dialectic, ca proces de comunicare bisensuală de la un pol spre altul, ci nu ca o antiteză absolutizantă a contrarietăţii. Convingerea noastră este că în studierea literaturii avem nevoie de o ştiinţă mai largă decât cea pe care încearcă să o impună scientismul de tip neopozitivist sau formalismul semiotic.

Inv. 183183

Scanned with OKEN Scanner

rea şi suveranizarea cunoaşterii ştiinţifice pe parcursul secolelor 16-18 a dus în secolul 19 la o rebeliune a ştiinţelor concrete şi contra regalităţii absolutiste a filosofiei. Totuşi, tendinţa de unificare a cunoaşterii ştiinţifice nu a fost abandonată, numai că rolul acesta unificator au început să-l preia, succesiv sau alternativ, anumite ştiinţe: mecanica, botanica, biologia, sociologia pozitivistă sau marxistă, psihologia gândirii, logica formală, lingvistica structurală, teoria matematică a informaţiei şi cibernetica, teoria generală a sistemelor de semne, semiotica (semiologia) ş.a. Este o dovadă a faptului că ştiinţele concrete au o bază comună în existenţa umană, în experienţa social-istorică a omului dintr-o anumită epocă, în care cunoaşterea lumii evoluează nu ca în albiile unor fluvii izolate, ci se prezintă ca un sistem de vase comunicante, în care creşterea nivelului de cunoaştere într-un vas exercită o presiune asupra nivelelor inferioare din celelalte vase.

În istoria ştiinţei sunt cunoscute numeroase exemple când o descoperire într-o disciplină ştiinţifică a avut consecinţe euristice nu mai puţin importante, iar de multe ori, chiar mult mai importante în alte discipline limitrofe sau chiar din domenii foarte îndepărtate. Odată cu noile cunoştinţe de interes epistemologic mai larg, circulă şi expresiile terminologice corespunzătoare dintr-o disciplină ştiinţifică în alta. Astfel, o parte considerabilă a terminologiei literare a fost împrumutată de la alte ştiinţe ale culturii sau ale naturii.

În secolul 20 cercetările interdisciplinare, ce se efectuează cu metode complexe de cercetare, cunosc o amploare crescândă. Nu e de mirare că succesele mari pe care le au aceste cercetări interdisciplinare sau folosirea prodigioasă a unor metode şi teorii elaborate într-o anumită disciplină ştiinţifică în altele au generat ideea unei paradigme comune a gândirii ştiinţifice şi proiectul unei reunificări a ştiinţei contemporane pe calea elaborării unui limbaj ştiinţific universal. Ceea ce îngrijorează însă pe tot mai mulţi culturologi şi scientologi în această tendinţă, care este promovată cu insistenţă în mare parte şi de unii reprezentanţi ai ştiinţelor umaniste, este nu ideea necesităţii unei colaborări mai strânse dintre ştiinţele naturii şi cele de profil umanistic, ci faptul că această colaborare este tot mai mult concepută sub impactul expansiunii agresive a unei mentalităţi tehnocrate, care capătă, inclusiv la numeroşi reprezentanţi ai umanioarelor, o orientare care merge până la sacrificarea a

Scanned with OKEN Scanner

ceea ce ţine de conţinutul specific umanistic al cunoaşterii ştiinţifice a formelor de cultură spirituală a umanităţii, o orientare care se detaşează, tacit sau declarat, de tradiţiile umanismului*.

Evident că în contextul unor asemenea tendinţe, nu putem să ne mulţumim cu o noţiune generală şi abstractă de ştiinţificitate, ci suntem datori să o raportăm la conţinutul specific pe care îl are cunoaşterea ştiinţifică în domeniul culturii spirituale. Acest conţinut este determinat deja de însuşi obiectul de cercetare – omul angajat într-o formă anumită de activitate cultural-spirituală. Sub acest unghi de vedere al dualităţii ştiinţei umane şi al specificităţii ireductibile a cunoaşterii ştiinţifice de tip umanistic, vom examina în continuare fiecare din cele patru criterii particulare sus-numite.

În acest volum vom trata doar principiul obiectivităţii într-un context mai general, şi anume în contextul mutaţiei paradigmatice, ce s-a produs în gândirea filosofică şi ştiinţifică pe parcursul secolului 20, de la raportul clasic *subiect/obiect* la raportul postclasic *subiect/subiect*. Această mutaţie are implicaţii epistemologice profunde în modul de a concepe ştiinţificitatea ştiinţei şi a limbajului ştiinţific în general, a limbajului critic în special. Aceste implicaţii epistemologice nu sunt încă pe deplin conştientizate în teoria literaturii. În orice caz, de ele nu s-a ţinut seama îndeajuns în abordarea problemelor controversate privind ştiinţificitatea terminologiei literare. Controversa epistemologică dintre Dilthey şi neokantieni privind statutul specific al „ştiinţelor spirituale", al obiectului, subiectului şi metodei lor specifice, a continuat sub diferite forme pe tot parcursul secolului 20. Această controversă s-a acutizat şi mai mult în cea de-a doua jumătate a secolului 20, când a fost lansată ideea creării unei semiotici literare care a luat locul ştiinţei literare „tradiţionale", adică a celei bazate pe tradiţiile filosofice şi estetice ale umanismului european.

---

* Este simptomatic faptul că un mare lingvist al contemporaneităţii ca Eugeniu Coşeriu se vede obligat să le amintească unor colegi că lingvistica nu numai că trebuie să fie înainte de toate o ştiinţă a omului, ci să şi aibă un conţinut umanistic.

Scanned with OKEN Scanner

Modul de tratare al criteriilor de ştiinţificitate a terminologiei literare în acest eseu teoretic se bazează pe convingerea că problema ştiinţificităţii terminologiei literare poate fi soluţionată, în principiu, numai fiind situată în contextul problematic al mutaţiei paradigmatice susnumite şi valorificând, în special, contribuţiile ontologice, epistemologice şi estetico-literare ale „filosofiei dialogului”* privind regândirea şi redefinirea esenţială a categoriilor clasice fundamentale „subiect” şi „obiect”. Tratarea celorlalte criterii este predeterminată de modul cum este conceput principiul obiectivităţii în funcţie de ceea ce se înţelege prin „subiect” şi „obiect”. De aceea am acordat o atenţie privilegiată fundamentării epistemologice a principiului obiectivităţii.

Nu pot să închei acest *Cuvânt înainte* fără să mulţumesc colegilor mei Ion Plămădeală, Grigore Canţâru, Dumitru Apetri şi Alexandru Burlacu, care au binevoit să citească manuscrisul acestui prim volum. Observaţiile şi sugestiile lor mi-au fost de mare folos în redactarea lui pentru tipar.

* Gadamer a fost, se pare, acela care a botezat astfel acest curent filosofic al „noii gândiri” (Franz Rosenzweig): “În Heidelberg, dar şi în multe alte oraşe ale Germaniei, noua gândire a opus idealismului neokantian experienţa “altuia”, experienţa lui “Tu”, experienţa cuvântului care uneşte în sine pe “Eu” şi “Tu”. Renaşterea lui Kierkegaard, care se datorează îndeosebi lui Jaspers, şi-a găsit o expresie mai puternică în Heidelberg, în revista Kreatur. Pe gânditori ca Franz Rozenzweig şi Martin Buber, Friedrich Hogarten şi Ferdinand Ebner,... pe remarcabilul psihiatru Victor Weizsecker îi unea convingerea că singura cale spre adevăr este dialogul” [2, p. 86-87].

Scanned with OKEN Scanner

I. PRINCIPIUL OBIECTIVITĂŢII

O MUTAŢIE PARADIGMATICĂ DE LA RAPORTUL CLASIC SUBIECT/OBIECT LA RAPORTUL POSTCLASIC SUBIECT/SUBIECT

INTRODUCERE

Când vrem să aplicăm noţiunea de obiectivitate, ca o categorie epistemologică, la evaluarea nivelului ştiinţific al terminologiei literare, trebuie să ne întrebăm mai întâi dacă o putem folosi aici cu acelaşi conţinut pe care ea l-a căpătat în ştiinţele, mai mult sau mai puţin exacte, ale naturii. E suficient să ne punem această întrebare ca să devenim conştienţi de caracterul ei retoric, dar oricât de incredibil ar părea, ea nu se pune, în mod explicit, ca problemă de principiu, când se ia în discuţie obiectivitatea, sau mai des deficienţa ei în terminologia literară.

Două sensuri diferite ale obiectivităţii

Prin „obiectivitate" adeseori se subînţeleg două semnificaţii diferite care se asociază tacit, fără a fi delimitate şi examinată critic corelaţia strânsă ce există între ele. Prima semnificaţie defineşte acel conţinut al cunoaşterii ce corespunde, într-o măsură optimă cu putinţă, realităţii obiectului de cercetare. Astfel înţeleasă, obiectivitatea exprimă o condiţie generală a cunoaşterii ştiinţifice, ca şi a cunoaşterii adevărate în general, şi poate fi opusă „subiectivităţii", mai exact subiectivismului, ca desemnare a unei devieri de la conţinutul obiectiv al imaginii mentale pe care o avem despre un lucru real.

Însă această semnificaţie se asociază necritic, cum am spus, cu cea de-a doua, care exprimă exigenţa de a epura din enunţul ce formulează o judecată de existenţă orice conţinut subiectiv, adică orice provine nu de la obiectul cunoaşterii, ci de la subiectul cunoscător. În acest al doilea înţeles, obiectivitatea înseamnă nu numai o adecvare maximă a

Scanned with OKEN Scanner

imaginii mentale obiectului ei real, ci şi o nonsubiectivitate principială, adică cerinţa ca subiectul cunoaşterii să se elimine pe sine ca subiect din imaginea ştiinţifică a obiectului cunoaşterii, acesta fiind scos şi cercetat nu numai în afara subiectivităţii individuale a savantului, ci şi a umanităţii în general, ca subiect colectiv al unei culturi.

Dacă prima semnificaţie a obiectivităţii exprimă scopul general al cunoaşterii ştiinţifice, cea de-a doua indică modul în care trebuie să procedeze subiectul cunoaşterii, atitudinea cognitivă pe care el trebuie să o adopte faţă de obiectul de cercetare şi faţă de sine ca subiect cunoscător. Obiectivitatea, în acest sens de nonsubiectivitate principială, metodologică, adică de epurare reflexiv-critică a enunţului de atitudini subiective, determinate nu de realitatea externă a obiectului, ci provenite din felul de a fi (individual, social-istoric, etno-cultural etc.) al subiectului cunoscător, a jucat un rol important, poate chiar decisiv, în desprinderea gândirii ştiinţifice de mentalitatea comună, dominată de o viziune mitologică sau religioasă a lumii, de principii morale dogmatizate, de prejudecăţi consfinţite de tradiţii milenare. Trecerea de la tipul nonştiinţific de cunoaştere a lumii, bazat pe credinţa nestrămutată în valoarea absolută, perenă a experienţei moştenite de la generaţiile anterioare (tip de cunoaştere caracteristic pentru civilizaţiile arhaice cu o evoluţie foarte lentă, în care predomină covârşitor procesele de reproducere asupra celor de creaţie inovatoare) la tipul ştiinţific, bazat pe o observare atentă a realităţilor obiective şi pe revizuirea raţională critică a reprezentărilor tradiţionale populare, nu a fost nici netedă, nici paşnică. Spargerea limitelor subiective ale modurilor tradiţionale de a gândi şi înţelege lumea reală, care erau nu numai consfinţite de credinţe populare, ci şi supravegheate de clase şi instituţii sociale ce promovau anumite ideologii autoritare, a avut de înfruntat reacţii violente şi a cerut mult curaj şi spirit de sacrificiu în numele adevărului obiectiv (e suficient să ne amintim de cazul lui Socrate sau de cel al lui Giordano Bruno). Afirmarea gândirii ştiinţifice a mers de la început atât pe calea observaţiei empirice concrete a realităţii obiective, cât şi pe calea autoanalizei critice a conţinutului subiectiv al conştiinţei umane din epoca istorică respectivă. Dar constituirea obiectivităţii în calitate de ideal cognitiv şi de principiu ştiinţific metodologic, conform căruia prima ei semnificaţie este condiţionată de cea de a doua, are loc mai ales în secolele 16-17.

Scanned with OKEN Scanner

Iar din secolul 19, când scientismul naturalist îşi găseşte manifestări similare şi în literatură şi artă, în teorii şi doctrine artistice, principiul obiectivităţii impersonale este îmbrăţişat de un număr tot mai mare de scriitori, pictori, critici literari. La noi, cum se ştie, acest principiu a fost susţinut de T.Maiorescu, preluat şi dezvoltat de M.Dragomirescu, E.Lovinescu, P.Zarifopol ş.a. Şi în domeniul creaţiei artistice promovarea acestui principiu a jucat un rol pozitiv în multe privinţe.

În secolul 20 condiţionarea conţinutului obiectiv al oricărui text prin obiectivitatea impersonală a elaborării lui este dezvoltată în unele curente de idei până la negarea totală a rolului omului ca subiect creator în procesele de comunicare atât socială, cât şi literară. Lupta împotriva subiectivismului romantic şi psihologizant este împinsă, deci, până la extrema opusă – desubiectualizarea actului cognitiv şi creator. Este postulată „moartea omului" în societatea contemporană, şi, respectiv, „moartea autorului" în creaţia literară. Se elaborează teorii ale limbajului, ale „scriiturii", ale analizei şi interpretării textului literar după modelul tehnologic al unei producţii perfect programate şi robotizate, la care persoanele umane participă cel mult în calitate de executanţi.

Acest mod de a înţelege obiectivitatea ca formă impersonală, desubiectualizată a cunoaşterii umane, fiind dezvoltat până la ultimele consecinţe, a dat la iveală păcatul lui originar: neglijarea dualităţii ştiinţei, a diferenţei specifice dintre tipul tehnologic şi tipul umanistic de cunoaştere ştiinţifică. Ceea ce ne face să ne îndreptăm privirile spre acele tradiţii care au proiectat o altă orientare a epistemologiei moderne, căutând să elaboreze pentru ştiinţele culturii un statut epistemologic specific şi o categorie a obiectivităţii adecvată şi dialectic corelată cu subiectivitatea, care este o calitate esenţială a omului, indispensabilă şi cunoaşterii umane, inclusiv formei ei ştiinţifice.

Scanned with OKEN Scanner

Regândirea critică a categoriilor epistemologiei clasice *obiect* şi *subiect*

Începuturile acestei orientări sunt legate de numele lui Wilhelm Dilthey, care printre primii a devenit conştient, la sf. sec.19 - începp. sec.20, de importanţa vitală pentru cultură a problemei statutului epistemologic al „ştiinţelor spiritului", şi anume sub aspectele ei principale: obiectul, subiectul cunoaşterii, metoda de cercetare şi limbajul. Neokantienii Windelband şi Rickert abordaseră această problemă precumpănitor din punctul de vedere al deosebirilor dintre metoda nomometică şi cea ideografică. Dilthey a insistat asupra deosebirii obiectivelor urmărite, pe de o parte, de cunoaşterea fenomenelor naturii şi, pe de altă parte, de cunoaşterea fenomenelor de cultură: prima urmăreşte explicarea cauzelor ce determină apariţia şi evoluţia fenomenelor din natură, iar cea de a doua – înţelegerea sensurilor, rosturilor umane ale istoriei culturale. Mai târziu această delimitare a fost considerată unilaterală şi insuficientă, deoarece „explicarea" şi „înţelegerea" nu pot fi izolate şi opuse una alteia, în cunoaşterea şi conştiinţa umană ele se condiţionează şi se completează reciproc*. Dar relevarea rolului primordial, pe care capacitatea de înţelegere a subiectului îl joacă în cunoaşterea obiectelor culturale, care sunt înainte de toate texte, creaţii verbale orale şi scrise, a dat un imbold puternic dezvoltării hermeneuticii filosofice care va contribui mult atât la elucidarea acestui fenomen specific uman, miraculos şi enigmatic,** precum este înţelegerea, cât şi la fundamentarea

* M. Heidegger, de exemplu, definind înţelegerea şi explicitarea drept funcţiuni existenţiale (nu numai epistemologice) ale Dasein-ului, scria: „Prin înţelegere, Dasein-ul îşi proiectează Fiinţa asupra posibilităţilor. (...) Proiectarea înţelegerii are o posibilitate caracteristică, anume aceea de a se dezvolta. Această dezvoltare a înţelegerii o numim explicitare. Prin ea înţelegerea îşi apropie ceva, dar printr-un alt mod al înţelegerii. Explicitarea nu transformă înţelegerea în altceva, căci ea rămâne tot înţelegere. Din punct de vedere existenţial, explicitatea se fundamentează pe înţelegere, şi nu invers. Explicitarea nu înseamnă a lua cunoştinţă de ceea ce este înţeles, ci prelucrarea tocmai a posibilităţilor proiectate prin înţelegere" [3, p. 194]. Cu alte cuvinte, înţelegerea şi explicitarea, fiind moduri fundamentale de a fi ale fiinţei umane, nu pot fi luate drept principii definitorii ale două tipuri diferite de cunoaştere ştiinţifică, acestea nefiind decât două ramuri ce au crescut din aceeaşi tulpină.

** *Загадки человеческого понимания* este titlul unei cărţi în care, sub forma unei mese rotunde a filosofilor, sunt luate în discuţie aspecte controversate ale problemei înţelegerii în filosofia contemporană.

Scanned with OKEN Scanner

gnoseologică a statutului epistemologic specific al ştiinţelor culturii, respectiv al limbajului fiecărei discipline umanistice şi filologice.

În hermeneutica filosofică, care descinde din „ontologia fundamentală" a lui Martin Heidegger şi care şi-a găsit forma cea mai elaborată la Hans Georg Gadamer, a fost depăşită psihologizarea subiectivistă a înţelegerii de care suferea hermeneutica romantică (cea a lui Schleiermacher, de exemplu), dar şi logizarea ei excesivă în fenomenologia lui Husserl, două extreme între care a oscilat Dilthey. Privită de pe poziţia filosofiei temporalităţii fiinţei, „conceptul înţelegerii a încetat de a mai fi doar o noţiune metodologică", ci a fost conceput drept „o caracteristică existenţială a însăşi vieţii umane", de aceea, „pentru a legitima gnoseologic specificitatea metodologică a ştiinţelor istorice, nu e nevoie să izolăm, ca Dilthey, existenţa istorică de cea naturală. Dimpotrivă, modul de cunoaştere al ştiinţelor naturii trebuie privit mai curând drept o anumită varietate a înţelegerii", care prezintă „forma primordială a împlinirii fiinţării omului ca fiinţă-în-lume" [4, p. 310-311].

Prin urmare, orice formă de cunoaştere nu poate să nu fie predeterminată de o asemenea caracteristică existenţială fundamentală a fiinţei umane precum este înţelegerea, care are nu numai un caracter reproductiv, ci şi unul proiectiv, care orientează (conştient, dar şi inconştient) cunoaşterea de la bun început spre anticiparea creativă a putinţei-de-a-fi a fiinţei. Cu alte cuvinte, orice cunoaştere conţine în sine o anumită intenţionalitate determinată de anumite idealuri umane mai largi decât cele strict cognitive. De aceea idealul cognitiv al unei obiectivităţi absolute a cunoaşterii ştiinţifice este tratat astăzi ca o utopie gnoseologică a speculaţiei metafizice. Acest principiu nu a putut fi realizat vreodată nici în ştiinţele cele mai exacte ale naturii, de exemplu în fizică, cu atât mai puţin în ştiinţele istorice ale culturii.

Aici însăşi aplicarea noţiunii de obiect, în sensul ei etimologic* şi tradiţional gnoseologic, devine problematică. Dacă se ia ca punct de plecare modul de a fi al omului şi un anumit mod de a înţelege şi gândi lumea care s-a format într-o anumită epocă istorică, adică dacă nu confundăm planul ontic, existenţial cu planul epistemologic al cunoaş-

* În limba latină cuvântul "obiect" înseamnă "aruncat înainte, în faţă", semnificaţie ce stă la originea termenului şi în limbile neromanice, unde s-a format prin calchierea modelului latino-romanic: "Gegenstand" (pus, situat în faţă) în limba germană, "предмет" (aruncat înainte) în limba rusă.

Scanned with OKEN Scanner

terii umane, atunci devine evident, arată Gadamer, că această noţiune se potriveşte mai mult scopului de a descrie o realitate exterioară ce-l înconjoară pe om (Umwelt).

Or, un asemenea mod de a concepe lumea este mai adecvat mediului ambiant natural în care există animalul, decât universului uman propriu-zis, care este un cu totul alt fel „de-a-fi-în-lume". Acesta se caracterizează prin faptul că raporturile omului cu lucrurile din jur sunt mijlocite, condiţionate de istoria culturii, de tradiţiile culturale, transmise de la o generaţie la alta prin texte orale şi scrise, prin limbă. „Obiectul" nu poate fi aici identificat cu un „lucru în sine" situat în afara universului istorico-cultural al „spaţiului vital" al omului şi privit doar în obiectivitatea lui pur fizică, materială, deoarece un lucru, pentru a deveni obiect uman, trebuie să atragă atenţia, să trezească interesul subiectului uman din punctul de vedere al valorii lui culturale. Obiectul uman este nu „lucrul în sine", ci acea tradiţie culturală pe care el o reprezintă şi prin care subiectul uman o poate însuşi şi dezvolta. Transformarea lucrurilor din lumea înconjurătoare, naturală şi socială, în obiecte umane este totdeauna selectivă, iar această selecţie este predeterminată de anumite tradiţii şi necesităţi culturale, atât în cunoaşterea practică, cât şi în cea ştiinţifică. Orice cunoaştere ştiinţifică îşi trage rădăcinile din experienţa istorico-culturală a umanităţii şi se alimentează continuu din această experienţă, care este ea însăşi nu produsul cunoaşterii umane, ci baza existenţială a oricărei cunoaşteri.

Obiectul cunoaşterii nu poate fi extras din universul uman, din condiţia umană, istorico-culturală, a existenţei şi opus subiectului cunoaşterii, decât pe calea speculaţiei metafizice şi a raţiunii abstractizante. Această opunere metafizică „obiect-subiect", practicată de gnoseologia clasică şi din care au decurs o mulţime infinită de noţiuni abstracte polarizate, a sărăcit şi unilateralizat conţinutul epistemologic al ambelor acestor categorii fundamentale şi a avut consecinţe epistemologice şi metodologice nefaste în evoluţia ştiinţei moderne în general: formalizarea tehnicizantă, instrumentalizarea şi dezumanizarea gândirii ştiinţifice ş.a. care au transformat ştiinţa într-o forţă periculoasă pentru om.

Depăşirea opoziţiei metafizice „obiect-subiect", la nivel gnoseologic şi epistemologic-metodologic, a ieşit din cadrul problemei specificităţii ştiinţelor umanistice şi a căpătat amploarea unei probleme de ordin general cultural ce stă în faţa ştiinţei contemporane: reumanizarea mo-

Scanned with OKEN Scanner

dului de a concepe raportul obiect-subiect a devenit un imperativ atât pentru ştiinţele culturii, cât şi pentru ştiinţele naturii. Confruntarea are loc nu atât între aceste două clase de ştiinţe, cât în interiorul fiecărei ştiinţe: în fizică, lingvistică, ştiinţa literară ş.a.m.d. În fiecare din aceste ştiinţe obiectul de cercetare a fost supus unei regândiri critice anume în direcţia încadrării lui în cultură, în tradiţiile ei umanistice înainte de toate.

Albert Einstein: „Cum văd eu lumea" Implicaţii epistemologice ale filosofiei fizicii postclasice

Vorbind despre "principiile cercetării" în fizică într-un eseu cu acest titlu, A.Einstein insistă asupra necesităţii ca fizicianul să-şi conceapă obiectivele principale ale cercetării sale în contextul celor "mai puternice motive ce conduc la artă şi ştiinţă", care, izvorând din viaţa omului de toate zilele, sub presiunea "zbuciumatelor trăiri personale", "îl alungă pe omul sensibil din existenţa personală în lumea contemplării obiective şi a înţelegerii", trezesc în el "năzuinţa spre contemplarea acelei armonii prestabilite" a lucrurilor, după o expresie fericită a lui Leibniz, "omul încearcă, într-un fel care să i se potrivească oarecum, să-şi creeze o imagine a lumii simplificată şi sistematică şi să treacă astfel dincolo de lumea trăirilor, în măsura în care năzuieşte să o înlocuiască, până la un anumit grad, prin această imagine. Este ceea ce face pictorul, filosoful speculativ şi cercetătorul naturii, fiecare în felul său. El strămută centrul de greutate al vieţii sufleteşti în această imagine şi în alcătuirea ei pentru a căuta astfel liniştea şi statornicia..." [5, p. 33].

Prin urmare, nici fizicianul nu se poate mulţumi, în concepţia marelui savant, cu o descriere cât mai obiectivă şi exactă a fenomenului fizic cercetat, ci trebuie să-şi vadă "cea mai înaltă menire" în a-l ajuta pe om, împreună cu scriitorii, artiştii, filosofii şi alţi oameni de ştiinţă, în făurirea unei imagini integrale a lumii care să răspundă trebuinţei fundamentale a omului de a trăi în "lumea contemplării obiective şi a înţelegerii". De aceea, oricât de speciale ar fi obiectivele imediate ale cercetării sale ştiinţifice, fizicianul trebuie mereu să-şi pună această întrebare: "Merită rezultatul unei îndeletniciri atât de resemnate mândrul nume "imagine a lumii" (Weltbild)?" [Ibidem, p.33].

În civilizaţia modernă rolul ştiinţelor naturale şi tehnice a crescut

Scanned with OKEN Scanner

enorm, instituindu-se un adevărat cult al supremației suverane a științei în viața societății. Aceasta îi insuflă lui A.Einstein nu numai speranțe, ci și temeri: "Ce speranțe și ce temeri implică metoda științifică pentru omenire? (...) Ce anume va produce acest instrument în mâinile oamenilor depinde în întregime de natura scopurilor ce animă omenirea. O dată ce aceste scopuri există, metoda științifică oferă mijloace pentru realizarea lor. Ea însă nu poate oferi scopurile înseși. Metoda științifică n-ar fi dus prin ea însăși nicăieri, și nici măcar nu s-ar fi născut, fără o năzuință pătimașă spre înțelegerea clară" [5, p.280].

De aceea, relevă marele fizician: "trebuie să fim atenți și să nu supraestimăm știința și metodele științifice când este vorba de problemele umane; și nu trebuie să credem că experții sunt singurii care au dreptul să se pronunțe în chestiuni care privesc organizarea societății", fiindcă "scopurile însele sunt concepute de personalități cu înalte idealuri morale, iar aceste scopuri, dacă nu sunt născute moarte, (...) sunt adoptate și promovate de cei mulți, care, pe jumătate inconștient, determină evoluția lentă a societății" [Ibidem].

Deci, știința nu se poate dezvolta decât în funcție de scopurile mari ale omenirii, de legile eticii ce stau la baza oricărei societăți, sub îndrumarea "geniului moral al omului, personificat de indivizi inspirați", în climatul spiritual general al culturii naționale și universale. Omul de știință este un om de cultură, este prin însuși modul de gândire științifică purtătorul conștient sau inconștient al unei anumite culturi naționale sau istorice. Orice teorie fizică mai importantă nu rezultă direct dintr-o cercetare și descriere obiectivă a unui fenomen fizic nou, ci este și produsul unei întregi culturi, este operă de cultură. În gândirea teoretică a unui H.Poincare, A.Einstein apreciază eleganța raționalismului francez, în cea a lui Maxwell – tradițiile culturale ale liberalismului englez, în cea a lui E.Mach – temeinicia filosofică a culturii germane, putându-se vorbi în acest sens de o fizică franceză, engleză, germană etc., fără vreo conotație rasistă sau naționalist-patriotardă.

Deci, și în cercetarea fizică subiectul cunoscător se implică prin întreaga sa cultură spirituală și individualitatea sa umană. O gândire științifică pur obiectivă, nonsubiectivă este de neconceput, cum vedem, nici în fizica teoretică, care s-a apropiat cel mai mult de idealul unei științe exacte, matematizate a naturii. Nu numai că fizicianul nu se poate lepăda de subiectivitatea sa umană, ci în portretele de creație ce le face

Scanned with OKEN Scanner

lui E.Mach, Maxwell, Planc, Newton ş.a., precum şi în propriul său autoportret din Note *autobiografice*, A.Einstein pune cele mai mari descoperiri ştiinţifice în legătură genetică directă cu anumite calităţi morale şi de caracter, cu educaţia culturală şi intelectuală generală ale fiecărui savant. Din reflecţiile autobiografice ale genialului fizician reiese că există o mare deosebire dintre procesele de cunoaştere care duc la descoperirea ştiinţifică, în care un rol principal marele savant îl atribuia intuiţiei şi imaginaţiei, şi gândirea logic sistematizată în care sunt expuse etapele finale şi rezultatele principale ale cercetării. Discursul ştiinţific nu reţine decât schema logică a procesului viu al cunoaşterii, făcându-se abstracţie de substratul subiectiv al acestuia, ceea ce alimentează în mare măsură iluzia obiectivistă despre gândirea ştiinţifică şi exagerarea caracterului metodic riguros al acesteia. Captivi ai acestei iluzii devin lesne acei care judecă despre ştiinţele naturii numai după textele ştiinţifice. Or, corelaţia dintre gândire şi "limbajul comun al ştiinţei", arată A.Einstein într-un eseu cu acest titlu, este mult mai complexă, între ele nu există o corespundere perfectă: "Abia în acest stadiu superior de dezvoltare, când se folosesc frecvent aşa-numitele concepte abstracte, limbajul devine un instrument de raţionare în adevăratul sens al cuvântului. Dar tot în virtutea acestei dezvoltări limbajul se transformă într-o periculoasă sursă de erori şi amăgiri.

Totul depinde de gradul în care cuvintele şi combinaţiile de cuvinte corespund (Nota bene! - A.G.) lumii impresiilor" [5, p. 280].

Meditaţiile şi mărturisirile personale ale lui A.Einstein, care ne introduc în laboratorul de creaţie lăuntric al cercetătorului naturii, ne fac să înţelegem cât de unilaterală şi superficială este opinia comună, foarte răspândită încă, precum că savantul, spre deosebire de poetul care gândeşte în imagini, la modul emotiv, ar gândi doar prin silogisme, prin combinări de concepte abstracte, adoptând o atitudine indiferentă, neutră din punct de vedere emotiv şi axiologic, adică detaşându-se cât mai mult de orice atitudine subiectivă faţă de obiectul cercetării sale ştiinţifice.

Contrar acestei opinii, A.Einstein era convins că atitudinea savantului faţă de lume este similară cu cea a omului religios sau a îndrăgostitului. În *Cum văd eu lumea?*, *Religie şi ştiinţă*, *Ştiinţă şi civilizaţie*, *Religiozitatea cercetării*, *Legile ştiinţei şi legile eticii* şi în alte scrieri ale sale, adunate de alcătuitori în compartimentul III al antologiei, inti-

Scanned with OKEN Scanner

tulat generic *Ştiinţă şi înţelepciune*, savantul dezvoltă ideea sa că ştiinţa adevărată are la bază o anumită atitudine religioasă faţă de lume pe care o defineşte drept "religiozitate cosmică ce nu cunoaşte nici o dogmă şi nici un Dumnezeu..., nici o biserică", care rezidă într-o "credinţă profundă în raţiunea alcătuirii lumii" şi îl face pe individul uman să trăiască cu toată puterea simţământului "sublimul şi ordinea minunată ce se dezvăluie în natură şi în lumea gândirii, (...) să trăiască tot ce fiinţează ca pe ceva unitar şi cu sens". Dintr-o asemenea "religiozitate cosmică" trebuie să fi izvorât creaţia ştiinţifică a lui Kepler şi Newton, precum şi a tuturor marilor fizicieni, indiferent dacă au împărtăşit o confesiune religioasă oficială, au fost eretici sau atei. În acest sens, se considera el însuşi un om religios, anume în sensul că "trăirea tainicului" (care este "lucrul cel mai frumos pe care îl putem trăi", este "simţământul ce stă la leagănul adevăratei arte şi ştiinţe"), a produs şi religia", însă în această trăire a tainicului, din care izvorăşte şi religia, mărturisea savantul, "mie îmi ajunge misterul eternităţii vieţii, conştiinţa şi presimţirea alcătuirii minunate a existenţei, ca şi străduinţa umilă spre cuprinderea unei părţi cât de mici a acelei raţiuni ce se manifestă în natură" [5, p. 240].

Astfel, în viziunea unuia din cei mai mari fizicieni ai tuturor timpurilor, natura nu este nici pe departe un obiect extern, contrapus subiectului uman. Prin cercetarea ştiinţifică, natura este inclusă în universul uman, devine o componentă a culturii şi civilizaţiei umane, nu numai în sensul practic, pragmatic, ci şi în sensul că natura cunoscută prelungeşte dimensiunea umană a existenţei, lărgind graniţele "universului vital" (Husserl) al omului, ale atitudinii lui umane faţă de lumea în care trăieşte. Importanţa ştiinţei adevărate a naturii nu se reduce la descoperirea acelor mecanisme ascunse ale ei care pot fi aplicate practic în tehnologii de exploatare a naturii în proporţii crescânde. Descoperirile fizicii teoretice A.Einstein le măsura nu atât prin consecinţele lor practice, cât mai ales prin contribuţiile la făurirea unei imagini generale a lumii care să-l întărească pe om în credinţa că trăieşte într-o lume care nu este străină şi ostilă fiinţei sale umane, trebuinţelor sale sufleteşti fundamentale de a înţelege şi cunoaşte. Cu alte cuvinte, natura este văzută de A.Einstein nu atât ca un obiect, cât ca un subiect căruia i se pot adresa întrebări şi de la care poate primi răspunsuri acela care o cunoaşte bine şi ştie să le formuleze în limbajul corespunzător. "Religiozitatea cosmică" nu este altceva decât această subiectualizare a obiectului de cercetare, care în

Scanned with OKEN Scanner

procesul cunoaşterii devine o "realitate grăitoare" (Bahtin).

Putem conchide din acest scurt popas în filosofia fizicii lui A.Einstein că fondul epistemologic al noţiunii "obiect de cercetare" este determinat nu atât de domeniul cunoaşterii ştiinţifice – ştiinţele despre natură sau ştiinţele despre om – cât de modul în care este concepută corelaţia generală dintre obiectul de cunoaştere şi subiectul cunoaşterii, adică de atitudinea gnoseologică fundamentală a subiectului uman faţă de lumea în care trăieşte. Şi în ştiinţele naturii obiectul poate fi tratat ca subiect, iar în ştiinţele culturii omul şi produsele activităţii sale pot şi sunt adeseori tratate ca obiecte externe universului vital. Încă în secolul 18, când concepţia mecanică despre lume se traduce tot mai mult în practică, punându-se începuturile civilizaţiei tehnice, erei maşinismului, a fost lansată şi concepţia "omului-maşina" care în secolul 20 a evoluat în concepţia "omului-robot". Această concepţie şi-a găsit o aplicare nu mai puţin prodigioasă în ştiinţele de profil umanistic, manifestându-se prin studierea preponderentă a mecanismului oricărei activităţi umane, inclusiv creaţia lui literară*. Preluarea din filosofia presocratică a problemei fiinţei şi punerea ei de către M.Heidegger în centrul ontologiei moderne ne ajută să înţelegem că e vorba de o tendinţă generală în teoria cunoaşterii de a fundamenta şi justifica reducerea fiinţei şi a formelor particulare de fiinţare a lucrurilor şi oamenilor la modele mecanice sau cibernetice de funcţionare, de substituire a fiinţei prin simulacre ale ei – maşinile, tehnica în general.

Desigur, în viaţa spirituală şi în comportamentul omului au loc permanent procese de mecanizare, formarea de anumite automatisme, dar conţinutul creator, specific uman al acţiunilor sale se manifestă anume în deconstrucţia acestor mecanisme, în dezautomatizarea, în adoptarea unor atitudini noi, libere. De aceea, în funcţie de accentul pus pe descrierea proceselor mecanice sau pe procesele de înnoire calitativă, acelaşi fenomen natural sau social ne va apărea ca două obiecte de cercetare diferite, ca două imagini teoretice diferite ale aceleaşi entităţi existenţiale, fie că e vorba de natură, fie de societate, de psihic, literatură sau limbă.

---

* În spiritul acestei tendinţe tehnocrate a fost şi faimoasa definire stalinistă a scriitorului ca "inginer al sufletului omenesc".

Scanned with OKEN Scanner

Eugen Coşeriu: limba nu e „obiect", nici „subiect", ci...

Este interesantă, în această ordine de idei, fundamentarea epistemologică de către Eugeniu Coşeriu a concepţiei sale de „lingvistică integrală" în polemică principială cu concepţia sincronică şi statică asupra limbii promovată de lingvistica structuralistă de la F. de Saussure încoace.

Mărturisind că elaborarea concepţiei sale filosofico-lingvistice a fost o continuă polemică cu marele lingvist elveţian şi cu continuatorii săi în lingvistica structurală contemporană, Eugeniu Coşeriu arată că divergenţele de ordin lingvistic se trag din modul diferit de a concepe filosofic obiectul lingvisticii. Saussure, cum se ştie, a efectuat o operaţie dihotomică a limbajului omenesc. El a separat „limba", ca sistem general şi sincronic de mijloace de expresie, de „vorbire", ca act individual de folosire a acestui sistem în procesele de comunicare dintre vorbitorii limbii respective. Cu alte cuvinte, limba ca sistem ce ar preexista vorbirii îi este contrapus vorbitorului ca un obiect extern şi, de fapt, străin lui, pe care acesta trebuie mai întâi să şi-l însuşească pentru a putea vorbi în limba ce-i este dată ca o realitate obiectivă, din afara lui ca subiect uman. Această „limbă" a lui Saussure nu mai este limba reală, vie pe care o cunoaştem în forma limbajului omenesc, ci este o construcţie teoretică alcătuită din categorii şi noţiuni abstracte. Această „limbă" este, după cum observase încă în anii '20 ai sec. 20 şi Bahtin, o modelare teoretică a limbii moarte şi străine [6]. Plecând de la ea, nu se poate ajunge la cunoaşterea formelor reale, vii ale comunicării verbale în limba respectivă. Însuşi Saussure devenise până la urmă conştient, după cum reiese din manuscrisele sale postume,* de această dificultate de a

* Cezare Segre, observând că „adoptarea termenului discurs de către lingviştii postsaussurieni se încadrează în tentativele (...) de a rezolva antinomia *Langue/Parole*, scrie: „O însemnare saussuriană inedită publicată de Starobinski arată că şi Saussure apucase aceeaşi cale: „*Langue* nu este creată decât în vederea discursului, dar ce anume separă discursul de *langue*, sau ce anume ne permite la un moment să spunem că langue intră în acţiune ca discurs?

„Felurite concepte ne stau la dispoziţie în *langue* (adică îmbrăcate într-o formă lingvistică), precum bou, lac, cer, roşu, trist, cinci, a despica, a vedea. În ce moment sau în virtutea cărei operaţii, prin ce joc care se stabileşte între ele, prin

Scanned with OKEN Scanner

explica funcţionarea limbajului prin studierea limbii ca sistem obiectiv, ca o existenţă independentă faţă de subiectul vorbitor.

„Primul lucru pe care l-am făcut, şi care, pe urmă, e ca un fir roşu în toată activitatea aceasta lingvistică, a fost, - mărturiseşte Eugeniu Coşeriu – să nu plec de la „limbă", ci dimpotrivă, adică să răstorn acest principiu saussurian, să plec de la vorbire şi să iau vorbirea ca realitatea în care trebuie să facem distincţiile şi-n care să găsim şi această dimensiune, fără îndoială esenţială, care este limba (langue). La Saussure se spune că se ia „limba" ca măsură a tuturor celorlalte manifestări de limbaj, pe când eu spun să luăm vorbirea ca măsură şi limba însăşi (langue), s-o găsim în „vorbire". Răsturnând acest principiu, deci, imediat am văzut întâi că era nevoie să distingem aceste nivele* în vorbire, în tehnica vorbirii, tehnică în sensul termenului din greacă adică acea „ştiinţă" care are bază intuitivă, însă este forate sigură [8, p. 14].

Luând ca punct de plecare nu o concepţie teoretică ontologică despre limbă, ci însuşi faptul ontic al fiinţării reale a limbii în vorbire şi prin vorbire, faptul că vorbirea prezintă deja o ştiinţă a limbii, o ştiinţă intuitivă, practică, neteoretică, nelingvistică, dar suficientă pentru a asigura existenţa şi funcţionarea limbajului omenesc înainte de orice ştiinţă teoretică despre limbă, căci „lingvistica este clădită pe intuiţia vorbitorilor şi a lingvistului însuşi ca vorbitor", şi nu invers, Eugeniu Coşeriu a ajuns la concluzia de importanţă epistemologică fundamentală: limba nu trebuie concepută şi studiată ca un obiect exterior, care ar exista asemenea unui fenomen natural, ea este un fenomen de cultură

---

ce condiţii, vor forma aceste concepte discursul?

... Aceasta înseamnă să ne întrebăm ce este discursul, şi la prima vedere răspunsul e simplu: discursul constă, fie şi în chip rudimentar şi pe căi pe care nu le cunoaştem, în a afirma o legătură dintre conceptele ce se prezintă înveşmântate în forma lingvistică, în timp ce *langue* nu face decât să realizeze mai ales concepte izolate, care aşteaptă să fie puse în relaţie între ele pentru a putea avea semnificaţie de gândire" [7, p. 322].

* E vorba de cele trei nivele pe care Eugeniu Coşeriu le distinge în limbajul omenesc, în „ştiinţa limbii" sau în „ştiutul limbii": „ştiinţa" vorbirii în general sau „competenţa elocuţională", nivelul limbii ca ştiinţă a vorbirii unei limbi concrete sau „competenţă idiomatică" şi nivelul discursului (textului) sau „competenţa expresivă", nivele care definesc structura obiectului de cercetare a unei „lingvistici integrale".

Scanned with OKEN Scanner

şi trebuie studiată ca şi alte obiecte culturale, ca reprezentând o tradiţie culturală internă a subiectului vorbitor. Ea nu este doar un obiect al ştiinţei lingvistice, ea însăşi este o ştiinţă a subiectului vorbitor, de aceea ea nu poate fi detaşată de acesta decât pe calea speculaţiei şi abstracţiei teoretice.

Aplicând la teoria limbajului categoriile aristotelice *energeia* (activitate, creaţie), *dynamis* (potenţă, tehnică, competenţă, ştiinţă în sensul larg al cuvântului) şi *ergon* (produs, rezultat), Eugeniu Coşeriu susţine că aceasta din urmă categorie se referă la text ca produs al discursului, dar nicidecum la limbă care este *dynamis*, ştiinţă sau competenţă idiomatică a vorbitorului. „Nu există limbă ca ergon. Ergon-ul există numai ca abstracţie. Adică unde putem găsi „limba română"? Într-o gramatică şi într-un dicţionar. Adică putem extrage limba, pe când textul îl avem. Limba, ca atare, nu putem s-o avem, pentru că textul conţine mai mult decât limbă şi nu ne spune care este limba. Atunci înseamnă că limba o deducem şi numai prin abstracţie avem ergon, într-o gramatică şi într-un dicţionar. Adică deduc limba din activitate şi din *Saber idiomatico* (competenţă, ştiinţă idiomatică) şi o dăm ca limbă abstractă, ca produs. Această limbă (langue) a lui F. de Saussure şi a altor lingvişti situaţi pe poziţia metafizică a pozitivismului şi a formalismului logic, este „limba abstractă", adică dedusă, extrasă din vorbirea care prezintă realitatea vie a limbajului şi studiată ca ergon, ca rezultat al activităţii comunicative, ca obiect exterior, detaşat de subiectul vorbitor, prin care numai limba şi există cu adevărat, adică se dezvoltă, se înnoieşte continuu. Se produce astfel un fel de mistificare a limbii*, din activitate comunicativă a subiectului vorbitor ea devine un obiect înzestrat cu însuşiri de subiect, vorbindu-se de o finalitate a limbii, de tendinţele ei de dezvoltare ş.a.m.d. Aceste interpretări personificatoare ale limbii nu sunt decât o reflectare răsturnată a adevărului că limba nu se schimbă ca un obiect exterior, că ceea ce se numeşte „schimbare lingvistică" este în realitate obiectivare, fixare în normele limbii a activităţii creatoare a omului pe plan social istoric, cultural şi, respectiv, pe planul limbajului: „finalitatea este a vorbitorului care adoptă ceva, o inovaţie sau modul de a vorbi al altcuiva, şi nu se poate susţine că această finalitate este ace-

* T. Pavel a numit acest fenomen „miraj lingvistic".

Scanned with OKEN Scanner

eaşi pentru toţi vorbitorii. Finalitatea este o finalitate subiectivă, şi nu o finalitate obiectivă în dezvoltarea limbii. (...) Tendinţele limbii sunt o iluzie. Este, pur şi simplu, dinamismul limbii. Limba nu poate tinde la nimic. Numai vorbitorii pot tinde la ceva. Limba nu este subiect" [8, p. 91-92].

E. Coşeriu contrapune formalismului logizant al lingvisticii structurale (care, plecând de la opoziţia metafizică obiect / subiect, transformă limba într-un obiect exterior activităţii creatoare a subiectului vorbitor) „principiul realităţii limbajului" care este definit laconic prin dictonul lui Platon „Să spui lucrurilor aşa cum sunt". Aplicat la limbaj, acest aforism înseamnă a cerceta faptele de limbă „aşa cum se prezintă conştiinţei subiectului", pentru că „în limbaj, aceste lucruri sunt totdeauna un „ştiut" sau „ştiinţă" care se găseşte în activitate ş.a.m.d., adică să pleci de la aceste lucruri aşa cum sunt cunoscute subiecţilor şi să nu pleci de la abstracţie sau de la modele abstracte" [8, p. 121] care sa nasc în mintea teoreticianului şi sunt apoi substituite realităţilor concrete ale limbajului, acestea, văduvite de conţinutul lor uman şi cultural, fiind transformate în nişte forme golite tocmai de ceea ce este esenţial în ele.

E. Coşeriu arată că aplicarea în lingvistică a principiului "obiectivităţii absolute" din ştiinţele naturii duce aici la rezultate contrare celor scontate: neglijarea formelor reale de fiinţare a limbii ca obiectivare a activităţii comunicative verbale a subiectului uman. Dacă în cazul obiectelor naturale "această obiectivitate absolută înseamnă să prezinţi obiectul în sine, adică în măsura în care este posibil să vezi obiectul în sine, (...). Adică să te elimini, să te pui în paranteză pe tine însuţi ca subiect. ..." [5, p. 121]. O asemenea obiectivitate este neadecvată pentru cercetarea obiectelor culturale, sau mai precis ea are aici o altă semnificaţie, pentru că „în cazul ştiinţelor culturale, ... tocmai obiectivitatea ne obligă la subiectivitate, fiindcă plecăm de la ceea ce ştim, fiind noi înşine producătorii acestor obiecte. De aceea baza este aici alta: nu este o ipoteză, ci o ştiinţă originară a omului cu privire la sine însuşi ş.a.m.d." [Ibid., p. 122].

Prin analiza critică a unor teorii concrete din lingvistica structuralistă (L.Bloomfield, N. Chomsky, L. Hjelmslev ş.a.), E.Coşeriu demonstrează convingător cum promovarea "obiectivităţii absolute" în genul

Scanned with OKEN Scanner

pozitivismului naturalist, al formalismului logizant sau matematizant au generat în lingvistică şi în filosofia limbajului aporii şi probleme insolubile, fiindcă sunt false, provin nu din realitatea limbajului, ci din modul neadecvat de a concepe această realitate. Un exemplu elocvent sunt confuziile conceptuale şi terminologice în tratarea noţiunii-cheie a sensului, care fie că este principial eliminată din lingvistică*, fie că este formalizată** până la identificarea ei cu alte două noţiuni corelative: "desemnarea" (sau "referinţa") şi "semnificaţia". Această confuzie este o consecinţă logică a modului de a concepe unilateral limba ca ergon, ca produs definitiv structurat într-un sistem static, fiindcă aici sensul nu există decât în potenţă, ca virtualitate, şi faptele de limbă se caută a fi

---

* Toma Pavel, identificând originea comună a deconstrucţionismului lui J.Derrida (care a avut drept punct de plecare critica logocentrismului teoriei husserliene despre enunţ, sens şi semnificaţie) şi a structuralismelor în lingvistică în atitudinea antimentalistă, scrie: "... simţim în atitudinea lui Derrida aceeaşi exasperare care... pe Leonard Bloomfield, întemeietorul structuralismului american, l-a adus până la a exclude sensul din cercetarea lingvistică şi care l-a constrâns şi pe Hjelmslev să surghiunească aceste probleme chinuitoare... mai departe, în "materia" nestatornică a limbajului..." [9, p. 64].

** A.G.Greimas, fondatorul semanticii structurale franceze, urmărind şi el "mirajul lingvistic" al unei obiectivităţi absolute a descrierii discursului, recunoştea de asemenea incomoditatea sensului, ("acest sens stânjenitor") ca expresie a prezenţei subiectului în orice enunţ, dar constată că toate încercările "predecesorilor noştri" (Saussure, Bloomfield, Hjelmslev ş.a.) de a construi un "limbaj care să nu însemne nimic" care să ne permită de a stabili astfel o distanţă obiectivizantă ce ne-ar permite să ţinem discursuri lipsite de sens [adică de o transparenţă semantică absolută, fără nici o investire de sens propriu în redarea sensului străin - A.G.] despre discursuri pline de sens" au eşuat, fiindcă de fiecare dată în locul lui "eu" ce se pune în paranteză "iată-l pe „noi" înălţat la rangul de instanţă supremă a sensului...". Totuşi, nu disperă Greimas, "uriaşa muncă depusă pentru a împiedica întâlnirea cu sensul nu numai că se justifică în sine, dar chiar capătă un nou sens pentru noi: procedeele de descriere şi descoperire a nivelului semnificantului devin pentru semantică procedee de verificare, ce trebuie folosite simultan cu descrierea semnificaţiei", adică descrierea semnificaţiei, putând fi redusă la descrierea formală, structurală a diferenţelor semnificante, "iar sensul este tocmai această posibilitate de transcodare" [10, p. 28-29]. Însă criticii săi, chiar din rândul semioticienilor, vor dovedi cu argumente concrete şi probante că nici "semantica structurală" nu a reuşit să "curăţe" premisele sale metodologice de orice imixtiune a subiectivităţii autorului.

Scanned with OKEN Scanner

descrise prin structura dihotomică a semnului saussurian: semnificant - semnificat, acesta din urmă fiind confundat cu sensul. De exemplu, când semnificaţia unui cuvânt, a unei îmbinări de cuvinte sunt definite ca sensul, înţelesul acestui cuvânt sau a acestei propoziţii. Or, sensul, înţelesul unei expresii lingvistice-tip nu se realizează cu adevărat decât în vorbire, în discurs, într-o situaţie concretă a comunicării intersubiective, interpersonale, în care factorii lingvistici interacţionează cu mai mulţi factori extralingvistici; aici sensul nu este, pur şi simplu, o actualizare a virtualităţilor semnului, ci se naşte în interacţiunea verbală a subiecţilor convorbirii (dialogului), în procesul căreia se ajunge la o anumită înţelegere nu numai a ceea ce este desemnat şi semnificat în expresia lingvistică, ci şi a ceea ce se referă la conţinutul extralingvistic al comunicării. Confundarea sensului cu semnificaţia lingvistică sau deducerea lui direct din aceasta, precum şi prezentarea discursului (textului) ca un produs al unui limbaj, iar a limbajului ca o specificare a sistemului general al limbii, cum se procedează adeseori în lingvistică sau în stilistica lingvistică*, nu este decât iluzia amăgitoare generată de conceperea reducţionistă a obiectului lingvistic. Din câmpul de vedere, din orizontul epistemologic al cercetătorului faptelor de limbă, a fost eliminat tocmai ceea ce este esenţial, definitoriu pentru orice obiect cultural - activitatea creatoare, liberă a subiectului cultural, care este nu numai consumator pasiv, ci şi producător de noi valori culturale, referitor la limbaj - de noi sensuri şi expresii verbale ale acestora. Or, vorbirea limbii este nu numai reproducere, actualizare a posibilităţilor deja existente, virtuale în sistemul dat al limbii respective, ci o folosire creatoare de către subiectul vorbitor, o continuă dezvoltare, înnoire a

* Vezi de exemplu: Ion Coteanu, fundamentând conceptul de "diasistem" ca „imagine" ideală a idiomului privit prin prisma variaţiilor stilistice, care nu va ţine seama de capacitatea virtuală a unui idiom... de a se concretiza în mesaje..., ci numai de ceea ce există ca dat", vorbeşte, totuşi, în continuare de „capacitatea diasistemului" de a se materializa în limbaje şi mesaje: "... diasistemul se concretizează în anumite condiţii într-un limbaj sau altul... Limbajul se manifestă prin mesaje care reprezintă unitatea stilistică fundamentală...". În schema sa diasistem – limbaje – mesaje nu intră nici vorbirea (care "nu este o modalitate aparte de concretizare... şi nu devine utilă pentru discuţie decât când o raportăm ca aspect oral la aspectul scris al mesajului"), nici stilul individual, conceput doar ca "formulă individuală a limbii..." [11, p. 49-50].

Scanned with OKEN Scanner

mijloacelor de exprimare în corespundere cu activitatea lui creatoare general culturală. Aici se nasc noi sensuri existenţiale odată cu noi valori culturale, şi necesitatea de a le comunica altuia* duce la inovarea şi a mijloacelor verbale de expresie, în strânsă legătură cu inovarea şi a mijloacelor nonverbale (gesticulaţia, mimica, vestimentaţia etc.).

Răsturnarea punctului de plecare saussurian în lingvistică a dus nu numai la o descriere mai complexă a structurii obiectului lingvistic ("limbii" saussuriene E.Coşeriu i-a adaos încă două dimensiuni sau nivele: limbajul general şi discursul sau textul), dar lucru cel mai important e tocmai reorientarea cercetării limbii ca un obiect extern şi static către cercetarea ei ca proces dinamic de obiectivare a activităţii creatoare a subiectului vorbirii ei. De aceea, prima întrebare pe care trebuie să şi-o pună o ştiinţă integrală despre limbă, o "lingvistică ce aspiră să dea seama de toată realitatea limbajului...", este, după E.Coşeriu: „ce ştiu eu când cunosc o limbă, adică ce ştiu să creez într-o limbă?". Adică aceasta trebuie să-şi ia drept principiu călăuzitor adevărul exprimat încă de Humboldt şi Croce că "nu se învaţă o limbă, ci se învaţă a crea într-o limbă, în sensul că nu se învaţă numai ceea ce s-a spus deja, ci şi ceea ce se poate spune, care sunt posibilităţile" [5, p. 13-14].

Prin urmare, lingvistica nu se poate mulţumi cu cercetarea faptelor de limbă ca "obiecte externe", detaşate de subiectul vorbitor şi privite

---

* Anume în comunicare cu altul (alţii) este originea sensului nou, dar şi originea limbajului în genere. Această idee, ce apropie concepţia filosofico-lingvistică a lui Coşeriu de filosofia dialogului, o găsim clar formulată în altă lucrare a sa: „În ceea ce priveşte „comunicarea", aici trebuie să se distingă comunicarea a ceva, care aparţine părţii practice a limbajului (şi care în anumite cazuri poate lipsi, fără ca prin aceasta limbajul să înceteze a fi limbaj), de comunicarea cu cineva, considerată implicit ca o condiţie originară pentru orice act lingvistic şi care nu poate să lipsească, deoarece este componentă a limbajului. Limbajul este întotdeauna orientat către cineva – către altul sau alţii - , inclusiv drept creaţie lingvistică primară (...).

Altfel spus, limbajul are ca dimensiune originară, în afară de dimensiunea obiectivă (subiect-obiect, înţelegerea şi exprimarea „felului de a fi" al lucrurilor), şi dimensiunea intersubiectivă, dată de alteritatea subiectului, de acel fapt că omul, ca subiect vorbitor şi creator al limbajului, presupune şi alte subiecte; cu alte cuvinte, întrucât conştiinţa creatoare a limbajului este o conştiinţă deschisă spre alte conştiinţe. Aşadar, limbajul este totodată o expresie a intersubiectivităţii..." [12, p. 137-138].

Scanned with OKEN Scanner

ca "lucruri în sine" asemenea obiectelor naturale care se supun acţiunii unor legităţi şi cauze obiective, independente de subiectul cunoaşterii, care trebuie să le cunoască şi să le descrie ca atare, fără a le împrumuta însuşirile subiectivităţii sale umane (voinţă, finalitate, sens etc.). Faptele de limbă sunt însă fapte de limbaj şi de vorbire, adică fapte ale activităţii subiectului vorbitor. Aceste fapte ţin nu de ordinul lucrurilor naturale, ci de ordinul lucrurilor făcute, de artefacte, de produse ale activităţii umane. În acest sens, şi faptele de limbă pot fi tratate ca produse, ca rezultate obiective ale activităţii verbale a omului. Enunţurile, textele sunt asemenea produse, lucruri înfăptuite, obiectualizate, materializate în anumite construcţii verbale. Numai că nu trebuie să uităm că aceste fapte de limbă ce mi se înfăţişează ca nişte obiecte externe sunt lucruri făcute de alţi subiecţi, sunt expresii verbale ale unei "ştiinţe de a crea în limbă" şi cunoaşterea lor va fi cu atât mai deplină, mai perfectă, cu cât voi reuşi să le însuşesc nu numai în calitate de produse finite, gata făcute (expresii fericite, memorabile, proverbe, aforisme, texte poetice, narative, filosofice etc.), adică să le învăţ nu numai în calitate de "ceea ce s-a spus deja", ci şi în calitatea lor de modele superioare de "ceea ce (şi cum) se poate spune" în limbă, să învăţ adică prin aceste obiecte-lucrări umane însăşi "ştiinţa de a crea în limbă". Această ştiinţă de a folosi posibilităţile de a crea în limbă ni le transmite nu limba ca "obiect extern" (langue a lui Saussure), ci tradiţiile culturale, experienţa creativităţii culturale a subiectului uman, colectiv sau individual, care ni se transmit prin faptele de limbă – textele orale şi scrise. A concepe şi trata aceste fapte-texte ca "lucruri în sine", ca sisteme-construcţii închise în sine, detaşate de subiectul vorbitor, ale cărui produse sunt, înseamnă a ne lipsi de posibilitatea de a cunoaşte realitatea vie a limbajului, "dinamismul intern al limbii, adică faptul că sistemul de opoziţii e sistem deschis şi permite realizări care încă nu s-au dat" [5, p. 17].

„Limba ca instituţie socială" nu poate fi redusă la un sistem de opoziţii şi de diferenţe, pentru că folosirea sau actualizarea acestui sistem în acte de comunicare socială dintre indivizii umani este condiţionată de norme sociale şi culturale care sunt "un fel de selecţie deja în sistem". Cu alte cuvinte, sistemul limbii nu acţionează conform unui automatism propriu rigid, iar mecanismul opoziţiilor binare, pe care lingvistica structurală postsaussuriană îl concepe unilateral, ca fiind mecanismul

Scanned with OKEN Scanner

principal, nu este singurul mecanism în discursivizarea sistemului. Mai mult decât atât, prin cercetările sale istorico-comparative, E.Coşeriu a ajuns la concluzia că limba, chiar fiind privită în plan sincronic, într-o anumită epocă a evoluţiei sale istorice, niciodată nu prezintă un singur sistem omogen, căci în orice limbă coexistă mai multe sisteme paralele, astfel încât nu toate faptele de limbă pot fi înţelese, explicate şi descrise în unul şi acelaşi sistem, după aceleaşi legităţi. Aşa-numitele "excepţii de la regulă" nu sunt decât fapte ce aparţin altui sistem de norme, şi însuşi raportul dintre "regulă" şi "excepţie" este relativ şi dinamic, ajungându-se nu o dată până la inversarea statutului lor în ierarhia normelor lingvistice.

Această polemică a lui E.Coşeriu cu scientismul obiectivist-pozitivist în cercetarea limbii, care a devenit deosebit de influent în lingvistica postsaussuriană din anii 60-70, când structuralismul lingvo-semiotic a cucerit poziţii de frunte în mai multe ştiinţe umanistice, inclusiv ştiinţa literară, prezintă o importanţă epistemologică generală pentru definirea statutului ştiinţific propriu al ştiinţelor culturii. Un deosebit interes prezintă diferenţierea pe care marele lingvist o face între ştiinţele naturii şi ştiinţele culturii, apelând la opoziţiile binare ale categoriilor gnoseologice: cauzalitate-finalitate şi necesitate-libertate. Dacă în procesele naturii savantul are de a face cu cauze care duc la efecte necesare, în ştiinţele culturii obiectele de cercetare sunt produse ale activităţii libere a omului, care este determinată de anumite tradiţii culturale moştenite, dar şi de scopurile noi, de voinţa omului de a-şi schimba propriul său mod de existenţă conform unor noi năzuinţe şi trebuinţe culturale. De aceea, aici trebuie să vorbim, relevă E.Coşeriu, mai degrabă de condiţii, mai mult sau mai puţin favorabile, decât de cauze, mai degrabă de probabilităţi, mai mult sau mai puţin sigure, decât de legităţi ce se impun cu o necesitate obiectivă în sensul strict al termenului. Necesităţi obiective există şi în viaţa socială, dar ele nu determină în mod automat acţiunea umană, la aceeaşi necesitate sunt posibile diverse reacţii umane. De aceea, obiectele culturale reprezintă fenomene mult mai complexe decât cele naturale (inclusiv cele pur biologice).

"Schimbarea (lingvistică), - ne atenţionează E.Coşeriu, - nu se întâmplă în mod necesar", adică în aceleaşi condiţii ea poate avea loc, dar poate şi să nu avem un nou fapt de limbă şi, chiar dacă o schimbare s-a produs, răspândirea ei poate să fie foarte diferită. "Acest fapt este

Scanned with OKEN Scanner

foarte important, fiindcă este tipic pentru ştiinţele culturii. Şi nu este o slăbiciune a ştiinţelor culturii, cum se crede, ci, dimpotrivă, este forţa cu totul particulară a ştiinţelor culturii, fiindcă în ştiinţele naturii descoperim cauze eficiente, descoperim şi în ştiinţele culturii, tot aşa, cauzele eficiente care sunt vorbitorii, sunt oamenii care fac, produc ceva. Ei sunt cauza, însă în ştiinţele culturii avem ceva în plus: avem normele pe care le urmează libertatea în crearea, în modificarea tradiţiilor etc., care nu există în ştiinţele naturii. (...) Legea în ştiinţele naturii este lege de cauzalitate, care în cazul nostru este legea aplicării sincronice a anumitor reguli de vorbire. Adică asta avem şi noi, exact şi tot aşa de imperativă, cu deosebirea că, la noi, chiar şi legile se schimbă (...).

Noi în plus avem, în ştiinţele culturii, o forţă particulară pe care n-o au ştiinţele naturii şi de care ele nici nu au nevoie. Anume noi putem constata cum libertatea, cum oamenii schimbă legile propriei lor activităţi. (...) De aceea ştiinţele culturii sunt ştiinţe mult mai profunde şi mult mai grele decât ştiinţele naturii, fiindcă aici avem două variante, nu una: avem aplicarea legii la cazul particular, ca şi în legile naturii, şi avem normele libertăţii la schimbarea legilor" [5, p. 69-70].

De aceea "lingvistica ce vrea să dea seama de toată realitatea limbajului", adică de natura lui duală, ca fapt produs şi ca act de creaţie umană verbală, nu se poate lăsa călăuzită după teoriile ce promovează principiul "obiectivitătii absolute", transpunându-l în mod reducţionist din ştiinţele exacte ale naturii. Locul lingvisticii este în rândul ştiinţelor culturii şi, fiind o ştiinţă umanistică, ea trebuie să se gândească, înainte de toate, la conţinutul uman al obiectului său de cercetare - "ştiinţa creării în limbă". "Obiectivitatea absolută" nu este idealul ei cognitiv în cercetarea realităţii limbajului, pentru că aici însuşi principiul obiectivităţii ştiinţifice cere de a se pleca de la subiectivitatea vorbitorului, obiectivitatea fiind tocmai manifestarea subiectului vorbitor, a creativităţii lui libere în actele de limbaj care devin fapte de limbă, iar acestea există pe atât pe cât se transformă, la rândul lor, în acte de limbaj şi de vorbire. În ştiinţele culturii avem, deci, de a face cu o formă specifică de obiectivitate care se defineşte nu prin opoziţie cu subiectivitatea, ci se referă la fenomene de intersubiectivitate, de interacţiune a subiecţilor umani. Prin urmare, afirmaţia negativă a marelui lingvist din titlul acestui eseu o putem completa într-o formă pozitivă: „limba nu este nici obiect, nici subiect", ci...

Scanned with OKEN Scanner

...este o interacțiune verbală intersubiectivă...

Categoriile gnoseologice "obiect" şi "subiect" sunt corelative, ceea ce înseamnă că orice modificare în conținutul epistemologic al uneia implică neapărat şi o modificare corespunzătoare în conținutul epistemologic al celeilalte, chiar dacă la o etapă incipientă această corelație nu este pe deplin conştientizată.

Căutările de a defini cât mai clar specificul epistemologic al ştiințelor umanistice au ajuns până la urmă la reconsiderarea şi a noțiunii de subiect, la ideea că în ştiințele culturii avem de a face nu numai cu o dualitate a obiectului, ci şi cu o dualitate a subiectului.

Din această idee nu s-au tras dindată acele profunde concluzii de ordin gnoseologic şi epistemologic pe care ea le implică pentru teoria comunicării umane şi a limbajului omenesc, dar anume dezvoltarea ei, deloc rectilinie, a adus gândirea filosofică şi culturologică europeană la fondarea concepției dialogice a comunicării umane care îşi găseşte forma sa plenară în comunicarea intersubiectuală. Această concepție, care este una din cele mai mari descoperiri teoretice ale secolului 20, s-a format în albia marii tradiții a umanismului european şi este indisolubil legată de promovarea principiului fundamental al acestuia – libertatea individuală a omului ca subiect creator.

În cele ce urmează vom urmări momentele de cotitură ale traseului epistemologiei moderne de la raportul clasic *subiect-obiect* la raportul postclasic (postmodern) *subiect-subiect.*

Scanned with OKEN Scanner

PREMISE ŞI ETAPE ALE FORMĂRII NOII PARADIGME A COMUNICĂRII INTERSUBIECTUALE

Categoria subiectului în filosofia, estetica şi hermeneutica romantică

Noţiunea de "subiect", în accepţia de personalitate umană cu o conştiinţă de sine individualizată, de "eu" care nu se confundă cu "noi", este o concluzie a epocii moderne*. Hegel a observat că abia în literatura Renaşterii, mai ales în stragedia shakespeariană, personajul literar începe să reprezinte o individualitate umană propriu-zisă. K.Marx de asemenea susţinea că abia în societatea burgheză individul uman se desprinde din clasa sau pătura socială, de care înainte era legat indisolubil de la naştere până la moarte, şi are libertatea de a se manifesta în viaţa socială ca om privat. La noi o concepţie similară au susţinut Mihai Ralea în studiile *Explicarea omului şi Formarea ideii de personalitate*, T. Vianu în *Antichitatea şi Renaşterea, Renaştere şi Antichitate*, G. Ibrăileanu ş.a. [13]

Umanismul renascentist era dominat, cum se ştie, de o viziune pante-

* Tudor Vianu, urmărind în "Eternitatea şi vremelnicia artei" metamorfozele noţiunilor "conţinut" şi "formă", substituirile lor reciproce în istoria gândirii filosofice şi estetice, face următoarea notă: "O soartă asemănătoare au avut noţiunile "subiectiv" şi "obiectiv". Istoricii filosofiei au descris uneori cum aceste două noţiuni, în lungul interval care desparte evul de mijloc de veacul al XVIII-lea, au ajuns să se înlocuiască reciproc: «„Subiectiv" în evul mediu desemna, în adevăr, ceea ce aparţine subiectului, iar "subiectul" era existenţa concretă cu privire la care se putea afirma sau nega un predicat. În terminologia scolastică *esse subjective* sau *formaliter* desemna realitatea eterogenă conştiinţei; dimpotrivă *esse objective* denumea tocmai conţinuturile conştiinţei» [13, p. 274].

Ambiguitatea acestui cuvânt care desemnează noţiuni opuse se păstrează până astăzi atât în uzul comun al limbii, cât şi în limbajul critic unde "subiectul operei literare" este adeseori sinonim cu "tema", cu "ce" ne este înfăţişat, narat şi nu cu "cine" narează, nu cu subiectul narator.

Scanned with OKEN Scanner

istă, optimistă care situa individualitatea umană, ca o totalitate complexă şi desăvârşită a naturii umane, ca pe o "podoabă a lumii", în centrul unui univers plin de armonie şi parcă făcut pentru fericirea împlinirii omenescului în om. Abia odată cu intrarea în criză a acestui umanism, de o seninătate şi prospeţime poetică juvenilă, şi cu afirmarea concepţiei baroce despre lume în gândirea şi arta europeană, îşi găseşte expresie ideea unei contradicţii tragice dintre om şi lumea sa, care generează şi dedublarea personalităţii umane, lupta internă dintre obligaţiile şi datoriile ce i le pretinde individului societatea, organizată într-un stat centralizat, clădit pe relaţii sociale de subordonare ierarhică strict reglementate, şi chemările făpturii sale individuale. Principiul libertăţii nelimitate a voinţei individuale – caracteristic numai omului Renaşterii timpurii ("Fă ce vrei" - acest principiu Rablais l-a înscris până şi pe frontispiciul mănăstirii din celebrul său roman), dar care deja în teatrul shakesperian se soldează nu numai cu situaţii comice ca la Bocaccio, ci cu conflicte sângeroase - cedează locul ideii că natura umană nu se poate manifesta spontan în acţiunile individului uman, că omul trebuie să fie înainte de toate o fiinţă raţională (să ne amintim de celebra comparaţie a omului cu o "trestie cugetătoare" făcută de B.Pascal). Raţionalismul ce se afirmă în secolul 17 în filosofia, ştiinţa, literatura şi arta clasicismului nu a fost o doctrină teoretică dogmatică, ci un principiu fundamental de comportament social şi psihologic, pe care omul a trebuit să-l adopte într-o etapă de cotitură în evoluţia istorică a culturii moderne. Ceea ce astăzi numim mod occidental de viaţă nu credem că ar fi fost cu putinţă dacă la temelia societăţii civile nu ar sta o experienţă seculară de îmbinare a culturii individualismului cu o cultură a comportamentului raţional, a stăpânirii de sine, anume o experienţă de îmbinare, ci nu de destituire reciprocă. Un stat de drept se întemeiază nu numai pe legi, ci, cum demonstrează prin date concrete Gabriel A. Almond şi Sidney Verba, autori ai unei investigaţii documentate *Cultura civică. Atitudini politice şi democratice în cinci naţiuni*, înainte de toate, pe o experienţă seculară de cultură civică în care individul uman învaţă la modul practic, zi de zi, să ţină în cumpănă libertatea voinţei sale individuale cu atitudinea raţională faţă de drepturile şi obligaţiile sale civice care sunt comune pentru toţi concetăţenii săi. Astfel că faimosul aforism cartezian "Cuget, prin urmare exist" poate fi înţeles nu numai ca formularea unui principiu

Scanned with OKEN Scanner

gnoseologic al raţionalismului clasic, ci şi în sensul unei condiţii existenţiale mai largi, fundamentale: dacă vreau să exist în mod civilizat, trebuie să învăţ a cugeta într-un mod corespunzător unui mod raţional de viaţă. Raţionalismul a fost, deci, expresia filosofică a necesităţii ca individul uman, - desprins din comunitatea colectivist-tradiţionalistă, în care traiectul vieţii lui era programat de la naştere, şi căpătând libertatea de a-şi făuri destinul său individual, - să înveţe a interpune între intenţia, voinţa sa şi faptele sale buna judecată. Aceasta a fost o necesitate istorică obiectivă, o şcoală a raţionalităţii, a stăpânirii de sine prin cunoaşterea de sine, pe care omul modern a trebuit s-o treacă neabătut pe calea formării sale ca personalitate individuală liberă, liberă în sensul că se poate călăuzi după propria sa raţiune.

Raţionalismul nu a predicat o renunţare la libertatea individuală a omului (personajele din tragediile clasiciste nu-şi sacrifică pur şi simplu sentimentele şi destinele individuale unor interese generale de stat, unor datorii şi imperative abstracte şi externe, ci le subordonează, după o intensă luptă interioară, propriei lor raţiuni, ei se comportă ca personalităţi individuale care iau decizii proprii), ci căutarea unor căi raţionale de manifestare a acestei libertăţi.

Anume filosofii raţiunii au pus pentru prima dată în plan teoretic problema detaşării şi autodefinirii subiectului cunoaşterii în calitatea lui de "eu cuget" în raport cu obiectul cunoaşterii. Astfel, Rene Descartes a formulat răspicat principiul dualităţii existenţei sub forma a două substanţe diferite: lucrurile materiale (*res extensa*) şi lucrurile cugetătoare (*res cogitans*).

În raţionalismul clasicist şi iluminist subiectul era tratat mai mult ca subiect al gândirii raţionale, a dreptei judecăţi, decât ca exponent al unei experienţe şi fiinţe individuale. Fiecare individ trebuia să ajungă prin propria lui gândire la găsirea unui consens al divergenţelor intereselor şi opiniilor individuale cu cele ale altora, dar accentul era pus pe formularea unor moduri generale de dreaptă judecată, ci nu pe conţinutul individual al cunoaşterii lui de sine. În sec.17-18 a domnit convingerea că anume raţiunea logică, forma metodică a dreptei judecăţi, este sfera superioară a conştiinţei de sine a individului, că numai prin ridicarea în această sferă se poate ajunge la concilierea tuturor contradicţiilor de interese personale, la înlăturarea neînţelegerilor dintre indivizi. Realis-

Scanned with OKEN Scanner

mul din secolul 19 va da, prin Balzac*, următoarea replică: raţiunea nu poate prin ea însăşi să concilieze contradicţiile dintre interesele personale, dimpotrivă, ea face lupta dintre indivizi şi mai acerbă, oferindu-le mijloace tot mai iscusite, mai cinice, mai mascate.

Odată cu reacţia romantică la raţionalismul din Secolul Luminilor, la manifestările antiumane ale Revoluţiei Franceze şi ale revoluţiei industriale, de care raţionalismul era făcut, pe drept şi pe nedrept, vinovat, problema subiectului, ca individualitate umană unică şi irepetabilă, este pusă cu toată acuitatea ca o condiţie indispensabilă unei activităţi cu adevărat creatoare a omului, a existenţei lui ca om în general. Filosofia şi estetica romantismului înscăunează definitiv în gândirea modernă principiul originalităţii individuale a creaţiei umane.

Redescoperirea dialogului în hermeneutica romantică

Fichte pune începuturile filosofiei activităţii creatoare a subiectului uman, formulând problema fundamentală a cunoaşterii lumii de către om în termenii raportului dintre Eu şi non-Eu, care l-a adus, în mod logic, în faţa problemei raportului lui Eu cu Celălalt. În filosofia limbii romantismul pune magistral, prin Humboldt, problema limbii ca activitate creatoare a subiectului uman, colectiv (poporul) şi individual [16]. Un interes deosebit prezintă pentru problema noastră contribuţia hermeneuticii romantice care, prin Schleiermacher, lansează idei profunde privind interpretarea textului ca o convorbire, un dialog dintre Eu-interpretul şi Tu-textul.

Hans-Georg Gadamer, unul din fondatorii hermeneuticii filosofice contemporane, urmărind în lucrarea sa fundamentală *Adevăr şi metodă. Trăsături fundamentale ale hermeneuticii filosofice* (1960) etapele principale în istoria devenirii acesteia, de la Martin Luther până la Martin Heidegger, apreciază înalt contribuţia lui Friedrich Schleierma-

* Balzac în "Cuvânt înainte" la Comedia umană scria: "... Societatea seamănă cu Natura. Societatea nu face oare din om, după mediile în care acesta îşi desfăşoară acţiunea, tot atâţia oameni diferiţi câte varietăţi există în zoologie?", însă dacă "între animale sunt puţine drame, nu există confuzie; ele se atacă unele pe altele, asta-i tot. Oamenii se atacă şi ei unii pe alţii, dar inteligenţa lor, mai multă sau mai puţină, face lupta mult mai complicată" [15, p.37].

Scanned with OKEN Scanner

cher, teolog, filosof şi filolog german*, la elaborarea "proiectului unei hermeneutici universale" în baza unei sinteze a tradiţiei hermeneuticii teologice şi a tradiţiei hermeneuticii filologice şi cu aplicarea acestora mai ales la textul poetic.

Printre premisele constituirii în secolul 19 a unei hermeneutici unificate, sau "universale", cum a denumit-o Schleiermacher, două au creat, după Gadamer, condiţiile decisive. Prima a fost creată de critica interpretării *Bibliei*, canonizată dogmatic de către biserica papală, critică inaugurată încă în sec. 16 de ideologii Reformei. Aceştia promovau ideea necesităţii şi posibilităţii unei pătrunderi personale a învăţăturii Domnului, pentru că *Sfânta Scriptură* are la bază un sens literal care poate fi înţeles din însuşi textul ei şi care nu are nevoie de răstălmăcirile slujitorilor bisericii catolice. Această idee a necesităţii unei înţelegeri personale a textului sacru a primit un nou imbold puternic în secolul 18, când s-a făcut descoperirea că Biblia nu reprezintă un text unitar şi omogen, ceea ce îi solicită interpretului să ţină seama de diversitatea individuală a autorilor lui.

A doua condiţie decisivă a fost creată de "marea bătălie dintre antici şi moderni", care începe la sf. sec. 17 în Franţa, şi are ecouri prelungite în secolul următor (nu numai în Franţa, ci şi în Anglia, dar cu deosebire în Germania) până la începutul secolului 19, când ia amploare romantismul care instaurează definitiv supremaţia creaţiei originale, inovatoare a indivizilor şi popoarelor faţă de imitarea unor modele clasicizate. Hermeneutica romantică tratează şi înţelegerea textului nu ca o procedură metodică, efectuată după anumite reguli riguroase, ci ca un act creator în care Eul interpretului îşi afirmă propria sa individualitate în dialog cu Tu-ul autorului pe care interpretul trebuie să-l descopere în textul studiat. Desacralizarea sau declasicizarea textului scris, fie religios, fie literar, conceperea lui ca expresia unui Tu individualizat, exponent al unei alte viziuni a lumii (*Weltanschauung*), faţă de care interpretul trebuie să ia o atitudine proprie, să se autodefinească ca un Eu, ca un exponent individualizat al spiritului timpului său – iată punctul de plecare al lui Schleiermacher în elaborarea unei hermeneutici unificate.

Dacă până la el hermeneutica era doar "arta interpretării textului" şi

* Mai concret despre personalitatea şi opera lui Schleiermacher vezi Studiul introductiv al lui Nicolae Râmbu [17].

Scanned with OKEN Scanner

nu exista decât ca o metodă auxiliară de tălmăcire a conținutului concret al unui text religios sau literar, Schleiermacher este primul care problematizează însuşi fenomenul înțelegerii*. Nu cum trebuie înțelese just locurile obscure ale unui text, ci cum e cu putință înțelegerea în general, adică transformarea neînțelegerii în înțelegere, ce este înțelegerea ca atare - iată ce stă în centrul preocupărilor lui hermeneutice. Schleimacher mută centrul de greutate al exegezei hermeneutice de pe înțelegerea conținutului expresiei pe înțelegerea formei individuale, personale a expresiei literare. Numai prin înțelegerea originalității individuale a formei se poate ajunge, după Schleiermacher, şi la înțelegerea profundă a ceea ce ne spune autorul textului. Luând drept exemplu poemul lui Homer *Iliada*, el ilustrează teza sa că într-un text poetic "ce" este spus nu poate fi înțeles separat de "cum" este spus. Studierea istorică a războiului troian în acest poem, oricât de multe cunoştințe noi ne-ar oferi asupra evenimentului zugrăvit, nu ne va apropia nici cu un singur pas de înțelegerea conținutului poetic al textului, fiindcă "aici trebuie înțeleasă nu gândirea în forma ei generală, referitoare la obiectul ei, ci gândirea în forma ei individuală, care este în esența ei o combinare liberă, o expresie şi manifestare liberă a unei personalități particulare" [4, p. 235]. Această mutare a centrului de greutate a interesului hermeneutic de pe conținutul textului pe forma lui expresivă i-a permis lui Schleiermacher să formuleze unele observații şi idei pătrunzătoare privind teoria generală a fenomenului înțelegerii, dar, totodată, a determinat, relevă Gadamer, limitele hermeneuticii lui romantice.

Dintre ideile noi, cele mai importante, cu care Schleiermacher a îmbogățit gândirea hermeneutică, consemnate de Gadamer, le vom reține doar pe acelea care au anticipat principiile fundamentale ale concepției dialogice, elaborată un secol mai târziu. Cu părere de rău, tocmai acestora Gadamer le acordă mai puțină importanță pentru istoria hermeneuticii filosofice şi, respectiv, mai puțină atenție, mulțumindu-se a le consemna destul de fugitiv.

În această ordine de idei, prezintă interes, mai ales constatarea lui Gadamer, că Schleiermacher "pune principial hermeneutica în legătură cu dialectica" (în sensul platonian de "dialog socratic", de dezvoltare

* „Ca artă a înțelegerii, constata Schleiermacher, hermeneutica generală nu există încă, ci există doar mai multe hermeneutici speciale" [18, p. 21].

Scanned with OKEN Scanner

a discursului filosofic în forma unei convorbiri libere* dintre două sau mai multe persoane, în care întrebările şi răspunsurile alternează - A.G.) şi observaţia sa că "aceasta înseamnă ceva mai mult decât o tratare mai largă a problemei înţelegerii, aceasta din urmă cuprinzând nu numai înţelegerea textelor scrise, ci şi înţelegerea vorbirii în general; e vorba de o mutaţie de ordin mai principial: obiectul înţelegerii îl va constitui de acum înainte nu numai textul ca atare şi sensul lui obiectiv, ci şi individualitatea vorbitorului sau scriitorului" [4, p. 233]. Gadamer găseşte la Schleiermacher observaţii pătrunzătoare şi intuiţii geniale cu privire la momentul individual creator în înţelegerea textului, îndeosebi a celui poetic. Respingând raţionalismul iluminismului care vedea în "exprimarea unor gândiri raţionale" esenţa umanului, Schleiermacher „învederează un simţ atât de viu, genial se poate spune, al manifestării individualităţii umane" [4, p. 227].

Însă, deşi concepe textul scris ca o formă derivată şi evoluată a "convorbirii reale", din care a originat "dialectica", dialogul filosofic şi literar, şi anume ca o formă a "convorbirii libere", conceptul său de text are, ca model superior, nu dialogul lui Platon, unde interesul e centrat pe conţinutul obiectiv al chestiunii luate în discuţie, ci acea "convorbire liberă" caracteristică "gândirii artistice", pentru care principalul rezidă nu atât în fondul obiectiv al chestiunii (întrebării), ci în acea formă liberă şi individual concretă, vie, în care conţinutul obiectiv îşi găseşte expresie în textul scris; adică chestiunea, ca atare, interesează aici doar prin imboldul pe care îl dă "convorbirii libere", iar aceasta urmăreşte nu atât găsirea unei soluţii, cât îndemnarea reciprocă a interlocutorilor la generarea de idei proprii, proces care, în principiu, nu are un sfârşit definitiv. În consecinţă, conceptul său de text, conchide Gadamer, "este centrat nu pe produsul, ci pe forma activităţii subiectului, limbajul fiind privit exclusiv ca artă expresivă, ca manifestare a productivităţii crea-

* Să reţinem relevarea de către Schleiermacher a formei libere a dialogului: „dialogul este o formă liberă care nu are drept temei nici un scop obiectiv, ci numai schimbul reciproc de idei. Totuşi, dialogul se fixează lesne asupra unui lucru şi acest fapt este chiar dorit de ambele părţi. Ia naştere astfel o desfăşurare comună de idei şi un anumit raport al expresiilor unuia faţă de cele ale celuilalt(...)" [18, p. 147]. Această observaţie va fi preluată de către „filosofia dialogului" şi dezvoltată într-un principiu fundamental al comunicării dialogice intersubiectuale.

Scanned with OKEN Scanner

toare (a subiectului), care cunoaşte diferite trepte de trecere lentă de la naturalețe [în sensul de spontaneitate a expresiei - A.G.] la artisticitate..." [4, p. 236].

În spiritul general al romantismului, care s-a vrut, înainte de toate, "o revoluție estetică" (în sensul lui F. Schiller), Schleiermacher a estetizat excesiv, crede Gadamer, problematica "hermeneuticii universale": forma artistică este pentru el forma superioară, ideală de expresie a subiectului uman, iar hermeneutica ca estetică - forma superioară de înțelegere şi interpretare a unui text ca manifestare a unui Tu. Cu cât un text se apropie de condiția artisticității, adică este expresia unei gândiri individuale originale, cu atât mai puțin înțelegerea lui poate rezulta dintr-o descriere a formei lui exterioare, dintr-o reproducere exactă a sensurilor comune, cu atât mai mult interpretarea lui solicită o pătrundere cât mai profundă în „forma lui internă", unde conținutul nu poate fi definit prin disocierea lui de forma individuală a expresiei autorului, ci înțelegerea presupune intuirea unei legături strânse şi ascunse, pentru o privire din afară, dintre forma individuală a expresiei şi individualitatea unei structuri mentale, încadrată în individualitatea spirituală a culturii naționale sau a epocii istorice respective. Înțelegerea nu este un act pur rațional, ea nu depinde numai de inteligența interpretului, ci este un act de divinație care reface şi continuă procesul de creație al autorului textului.

Dar cum devine posibilă această înțelegere intuitivă, divinatorie a lui Tu-textul, care este expresia unui alt Eu decât cel al interpretului? Răspunsul lui Schleiermacher la această întrebare principială, observă critic Gadamer, nu iese din limitele tezei romantice a congenialității cititorului şi interpretului cu autorul textului. Hermeneutica sa, continuă criticul, ilustrează atât părțile tari, inovatoare, cât şi părțile slabe, subiectiviste ale acestei teze. Un moment valoros al acestei teze este faptul că principiul individualității originale şi creatoare este aplicat ambilor participanți la "convorbirea liberă", nu numai autorul textului, ci şi interpretul lui trebuie să-şi mobilizeze toate resursele interioare ale individualității sale, a experienței lui culturale şi de viață. În convingerea lui Schleiermacher, gândirea altui Eu poate fi înțeleasă numai luând în seamă geneza ei în viața spirituală de ansamblu a acestuia. Exegeții, scria el, "de regulă nu observă, iar adeseori, pur şi simplu, ignorează faptul că "fluxul de gânduri" trebuie înțeles simultan şi ca un moment al elanului vital, ca o acțiune corelată cu alte acțiuni, inclusiv cu cele de o cu totul altă natură" [4, p. 233-234].

Scanned with OKEN Scanner

Subiectivismul psihologizant al hermeneuticii romantice şi neoromantice

Aici, însă, Schleiermacher, insistând exagerat, după Gadamer, asupra determinării discursului (textului) de către personalitatea individuală a autorului, dă hermeneuticii o întorsătură subiectivist-psihologizantă care mai târziu se va constitui în teoria estetico-psihologică a empatiei (simpatiei) foarte influentă şi în sec. 20 [19, p. 287-292]* şi de care se va resimţi încă puternic şi concepţia hermeneutică a lui Diltey. Gadamer va insista, îndeosebi, asupra două consecinţe negative ale ideii romantice a congenialităţii în hermeneutica lui Schleiermacher: teza sa că înţelegerea unui text din altă epocă istorică cere interpretului să

* Totuşi, trebuie avut în vedere faptul că Schleiermacher, lansând principiul hermeneutic: „orice discurs trebuie înţeles numai ca moment al vieţii autorului său", avea în vedere nu numai gândirea şi psihologia individuală a autorului, ci releva, totodată, că „orice discurs trebuie înţeles întotdeauna numai plecând de la ansamblul vieţii" căruia îi aparţine şi „viaţa spirituală a autorului", de aceea „fiecare autor al discursului nu poate fi înţeles decât prin intermediul naţionalităţii şi al epocii lui" [18, p. 25]. Prin urmare, ar fi exagerat să-l facem responsabil pe Schleiermacher, romantismul german în general, de psihologismul şi biografismul îngust ce s-a impus mai târziu prin istoriografia pozitivistă. Însuşi Schleiermacher avea convingerea că „actul înţelegerii nu există decât în întrepătrunderea acestor două momente (gramatical şi psihologic).

1. Ca fapt al spiritului, discursul nu este înţeles dacă nu este înţeles ca determinare a limbii, fiindcă faptul de a aparţine limbii încă de la naştere modifică spiritul.

2. De asemenea, discursul, în calitate de modificare a limbii, nu poate fi înţeles dacă nu este înţeles ca fapt al spiritului, fiindcă în acesta se află temeiul oricărei influenţe a individului asupra limbii, care capătă ea însăşi fiinţă prin discurs (...).

VII. Ambele momente sunt absolut egale şi pe nedrept interpretarea gramaticală ar fi numită inferioară, iar cea psihologică superioară" [Ibid.]. Mai detaliat despre ce înţelegea Schleiermacher prin „interpretarea gramaticală" şi „interpretarea psihologică" şi cum trata relaţia dialectică dintre aceste două tehnici (în sensul originar de tehnè) vezi la N. Râmbu [20].

Scanned with OKEN Scanner

se pună în situaţia cititorului prim, căruia autorul i-a adresat, în mod direct, scrierea sa; a doua: interpretul poate şi trebuie să-l înţeleagă pe autor mai bine decât el însuşi s-a înţeles pe sine când a produs textul. Gadamer recunoaşte fiecăreia din aceste două teze o doză de adevăr, dar le consideră inacceptabile în principiu.

Prima este adevărată în măsura în care orice exegeză istorică a unui text presupune o cunoaştere a contextului socio-cultural, spiritual, în care s-a produs textul, dar el consideră, şi pe bună dreptate, că este eronată însăşi ideea de a condiţiona înţelegerea prin transpunerea în epoca şi în ipostaza cititorului contemporan textului istoric. O reconstrucţie a contextului şi a "cititorului prim" este principial imposibilă. "Reproducerea împrejurărilor originare, ca şi orice restaurare, este o operaţie sortită eşecului în faţa istoricităţii existenţei noastre. Viaţa refăcută, întoarsă din străinătatea ei istorică, nu va fi nicidecum identică cu cea originară. În răstimpul de înstrăinare ea a căpătat un mod secundat de fiinţare. (...) Icoana întoarsă (din muzeul artistic) în biserică sau clădirea căreia i s-a redat înfăţişarea veche de altădată nu mai sunt ceea ce au fost; ele au devenit monumente de interes turistic, întocmai şi activitatea hermeneutică, pentru care înţelegerea înseamnă reconstrucţia stării originare, ne va comunica doar un sens mort" [4, p. 218].

Acestei concepţii hermeneutice a "înţelegerii-restaurare" Gadamer îi opune concepţia "înţelegerii-integrare" lansată de Hegel. Acesta "avea conştiinţa clară a imposibilităţii oricărei restaurări şi scria în legătură cu dispariţia lumii antice şi a "religiei artei" a acesteia că operele muzelor "acum nu sunt pentru noi decât ceea ce sunt - nişte fructe frumoase rupte din pom şi trimise nouă de o soartă fericită sub chipul unei fete. În ele, în prezenţa lor de fapt, nu mai găsim viaţa reală, pomul pe care au crescut, pământul şi elementele ce constituie substanţa lor, nici clima ce-a determinat calităţile lor aparte, nici schimbul anotimpurilor care a dirijat procesul formării lor. Aşadar, soarta ne dă nouă în operele de artă nu lumea lor, ... ci doar o amintire ascunsă despre această realitate. Însă fata, care ne aduce fructele rupte din pom [adică înstrăinate, îndepărtate de realitatea care le-a produs - A. G.], reprezintă pentru noi ceva mai mult decât realitatea lor, pentru că fata adună toate acestea [toate condiţiile producerii fructelor-opere - A.G.] în privirea sa străluminată de spiritul conştient de sine şi în gestul semnificativ al dăruirii. Întocmai

Scanned with OKEN Scanner

şi spiritul sorţii care ne oferă operele de artă este ceva mai mult decât viaţa morală şi realitatea poporului, pentru că el, spiritul, este amintire, adică adâncirea spiritului în sine, adică este spirit ce se cunoaşte pe sine ca spirit" [4, p. 219-220].

Observând că această concepţie este polar opusă "uitării de sine a conştiinţei istorice" pe care o implică ideea "reconstrucţiei" sau a "transpunerii", Gadamer relevă că Hegel a exprimat un "adevăr decisiv" pentru dezvoltarea hermeneuticii filosofice când a arătat că "esenţa spiritului istoric constă nu în a reconstrui trecutul, ci în a constitui o mijlocire a lui, prin gândire, cu viaţa contemporană". Prin această concepţie de "înţelegere-integrare", după care trecutul nu este supus reconstrucţiei (aceasta nu poate fi altceva decât construcţie a unei imagini proprii fiecărui interpret, fiecărei generaţii sau epoci), ci este regândit în contextul problematic al prezentului prin mijlocirea cunoaşterii evoluţiei istorice reale, pe care tradiţia culturală fixată în textul studiat a săvârşit-o în răstimp, Hegel "a lăsat mult în urmă hermeneutica lui Schleiermacher". Plecând de la „ontologia fundamentală" a lui Heidegger, în care temporalitatea este chintesenţa Fiinţei, Gadamer aduce precizarea foarte importantă că distanţa istorică ce desparte trecutul de prezent nu este o prăpastie peste care trebuie să sărim. Ea este o fiinţare în timp a tradiţiei culturale, ea este asemenea unei ape curgătoare care ne aduce tradiţia din trecut spre prezentul cercetătorului, dar ne-o aduce nu în starea ei originară, ci cu toate peripeţiile ei existenţiale reale, ca pe o realitate istorică care nu numai că a fost, ci continuă să fie pentru conştiinţa istorică a prezentului. Noi nu trebuie să mergem în căutarea tradiţiei, fiindcă tradiţia vine ea însăşi spre noi, pe ea o avem în preajmă, în măsura în care ne-a fost adusă de generaţiile premergătoare. Reconstrucţia ei nu este decât o operaţie mentală, inversă, pe care o putem întreprinde numai pentru că formele culturale de viaţă ale ei s-au prelungit, au durat şi au ajuns spre noi. La fel, retrăirea în amintire a trecutului e posibilă în măsura în care a fost trăit şi această trăire a lui se perpetuează în fiinţa noastră într-o stare conştientă sau latent. Dar însăşi reamintirea nu este decât manifestarea faptului că ceea ce a fost cândva trăit mai are legături semnificante cu viaţa noastră actuală.

Cea de a doua teză a lui Scleiermacher – "scriitorul trebuie înţeles mai bine decât el însuşi s-a înţeles pe sine" – este strâns legată de prima,

Scanned with OKEN Scanner

care nu este, observă Gadamer, decât o "condiție spirituală preliminară a înțelegerii autentice, iar aceasta este pentru Schleiermacher nu atât identificarea cu cititorul (primar), cât identificarea anume cu autorul, textul fiind pentru el, înainte de toate, o manifestare particulară a vieții autorului. Problema lui Schleiermacher nu este, în fond, problema obscurității istoriei, ci problema obscurității lui Tu" [Ibid, p. 299].

Gadamer găseşte şi în a doua teză partea ei pozitivă: "învățătura despre creația genială (...) este o realizare teoretică remarcabilă", ea, "ştergând deosebirea dintre interpret şi creator" şi "legitimând egalitatea amândurora", vine să arate că înțelegerea congenială nu este un act simplu de identificare cu autorul, deoarece "interpretării este supusă nu conştiința de sine reflectată de către autor, ci ideea lui inconştientă. Nimic altceva nu a vrut să spună Schleiermacher cu această formulă paradoxală a sa" [4, p. 241]*. Anume în acest sens formula a fost reluată şi vehiculată mai apoi de alții, inclusiv Steinthal şi Dilthey, accentuându-se aspectul ei psihologic-simpatetic. Dilthey a văzut în acest mod de interpretare a textului - înțelegerea "ideii" operei, plecând de la "forma internă" a ei, ceea ce înseamnă a "înțelege mai "bine" opera decât autorul ei - "cel mai mare triumf al hermeneuticii" [4, p. 241].

* La hermeneutul român N. Râmbu găsim o explicitare care diferă întrucâtva de cea a lui Gadamer. Această teză este legată, arată N. Râmbu, şi cu teza fundamentală a hermeneuticii lui Schleiermacher despre „universalitatea neînțelegerii": „Din universalitatea neînțelegerii decurge necesitatea dialecticii. În concepția lui Schleiermacher, dialectica este expunerea principiilor conducerii metodice a dialogului în domeniul gândirii pure. Pentru că există un lucru în sine al textului, interpretul se angajează în dialog cu textul însuşi, îi pune întrebări şi, la rândul său, se lasă interogat. Fiecare cuvânt este o chemare la o discuție cu un spirit care s-a obiectivat prin scris. În funcție de arta dialectică a fiecărui interpret, acelaşi text transmite sensuri diferite" [20, p. 98].

Întrucât „în viziunea lui Schleiermacher nu există gândire fără limbaj", iar „limbajul presupune existența celuilalt. Gramatica, în sensul larg al termenului, exprimă această alteritate a limbajului, care capătă forma unui medium în care se stabilesc multiplele relații dintre oameni. *Omul este o ființă socială şi omul este o ființă care utilizează gramatica* sunt două formulări ale uneia şi aceleiaşi teze: omul este în mod esențial limbaj. De aceea interpretarea gramaticală presupune şi o reflectare a tradiției spirituale întemeiată şi păstrată în limba respectivă. O întreagă istorie pulsează în fiecare cuvânt rostit sau scris, ecoul unei întregi tradiții se face auzit în fiecare cuvânt.

Scanned with OKEN Scanner

Gadamer nu împărtăşeşte această apreciere entuziastă. Apelând şi aici la "logica întrebării şi răspunsului", el scrie: "Trebuie pusă însă întrebarea dacă avem dreptul să considerăm cazul ideal al "creaţiei libere" ca fiind unul fundamental pentru problema hermeneuticii şi dacă putem în baza acestui criteriu să înţelegem perfect, chiar dacă îl aplicăm numai la opera artistică. Trebuie să ne punem şi întrebarea dacă această teză că autorul trebuie înţeles mai bine decât el insuşi se înţelegea, aşa cum ea a fost interpretată în limitele concepţiei estetice a geniului, ne permite să cunoaştem sensul originar sau acesta devine altul, cu totul nou" [4, p. 242]. Analizele concrete ce urmează acestor întrebări conduc la un răspuns negativ cât se poate de categoric. "Această formulă metodologică rafinată, care încă şi astăzi mai slujeşte unora drept legitimare pentru interpretările arbitrare şi abuzive şi care este respinsă de alţii, ni se pare neadecvată meseriei de filolog".

Identificând originile acestei teze în scrierile lui Fichte, şi mai înainte la Kant, la care ea avea un alt sens, unul gnoseologic, Gadamer îl face pe Schleiermacher răspunzător de faptul că, transformând hermeneutica într-o metodă aparte, înstrăinată de conţinutul obiectiv al textului, a pus primul astfel chestiunea interpretării, încât pretenţia interpretului la superioritatea asupra obiectului cercetării sale a căpătat un caracter de principiu", precum şi de faptul că „Schleiermacher a reinterpretat principiul criticii filosofice [care se referea totuşi la conţinutul gândi-

---

Interpretarea gramaticală şi cea psihologică sunt complementare. (...) În prelegerile sale despre *Viaţa lui Iisus* el oferă o exemplificare a principiului hermeneutic, conform căruia nici un autor nu poate fi sustras epocii şi comunităţii din care face parte. Nici măcar Iisus nu face excepţie. Ca persoană concretă, fiul lui Dumnezeu nu se poate exprima altfel decât într-o limbă deja constituită. Din acest punct de vedere, el este în puterea spiritului ebraic. El nu-şi poate exercita influenţa decât prin intermediul expresiilor lingvistice accesibile celorlalţi. În limba în care se exprimă, Iisus nu poate fi absolut liber. Dimpotrivă, el este supus gramaticii. În plus, mesajul christic nu este pur. Pe lângă sensurile pe care un autor, chiar când acesta este fiul lui Dumnezeu, intenţionează să le comunice, limbajul mai adaugă de la sine anumite elemente insesizabile care-şi fac treptat simţită prezenţa. Fiindcă sensurile recesive devin treptat dominante, şi invers, probabil că după un anumit timp nici un autor nu şi-ar mai recunoaşte în întregime textul. De aici rezultă necesitatea înţelegerii unui autor mai bine decât s-a înţeles el însuşi" [20, p. 99-100].

Scanned with OKEN Scanner

rii - A.G.] în calitate de principiu formal-estetic al artei interpretative filologice" [4, p. 243].

Această a doua teză principială a lui Schleiermacher nu include în analiză obiectul despre care este vorba, îi reproşează Gadamer, ci examinează numai enunţul, conceput ca produs al creaţiei libere, şi face abstracţie de conţinutul cognitiv al acestei creaţii. Acest mod de tratare, spre care a fost orientată hermeneutica de către Schleiermacher, a fost extinsă apoi asupra interpretării tuturor fenomenelor de limbă. „Limba este, pentru Schleiermacher, zice Gadamer, doar un câmp al expresivului, şi prerogativa ei în domeniul hermeneuticii înseamnă pentru el că interpretul e în drept să examineze textele neglijând pretenţia lor la adevăr, deci, ca pe nişte fenomene pur expresive"*.

Până şi istoria i se înfăţişează lui Schleiermacher doar ca un spectacol al creaţiei libere, <...> metoda istorică nefiind pentru el decât o contemplare şi delectare cu acest spectacol măreţ". De aceea, teoria lui hermeneutică, tributară tradiţiei escatologice, finaliste a hermeneuticii teologice, era încă "foarte departe de ştiinţa istorico-filologică care ar fi putut servi ştiinţelor despre spirit în calitate de organon metodologic" [4, p. 244].

Aceste limite şi vicii metodologice ale hermeneuticii lui Schleiermacher ar proveni, după Gadamer, din "metafizica panteistă

* Ni se pare că aici Gadamer dă termenului „expresiv" o semnificaţie sinonimică cu retorica. Or, Schleiermacher nu identifica expresivul cu elocinţa retorică, ci sublinia raportul lor cu dialectica: „Discursul este o mediere în vederea obiectivării gândirii pentru comunitate [ceea ce el a numit în alt loc „alteritatea limbajului", alias natura lui dialogică – A.G.] şi, astfel, explică corelaţia dintre hermeneutică şi retorică şi raportul lor comun cu dialectica" [Schleiermacher. *Hermeneutica*, p. 23]. Schleiermacher precizează că acest raport e anume unul de dependenţă: „dependenţa ambelor discipline (hermeneutica şi retorica) de dialectică constă în faptul că întreaga devenire a cunoaşterii este dependentă de cele două" [Ibid]. Este corectă gândirea care „capătă forma dialogică a întrebării şi răspunsului şi tinde spre un limbaj potrivit". De aceea „toate cele trei discipline (hermeneutica, retorica şi gramatica) trebuie corelate tocmai cu dialectica". Deci, la Schleiermacher „expresivitatea" nu se reduce nicidecum la elocinţa retorică (la calofilism, cum va numi acest fenomen Camil Petrescu în celebrul său eseu), ci el înţelege expresivitatea ca manifestare în discurs a spiritului în sens mult mai larg, anume dialogic, decât spiritul întrupat într-un

Scanned with OKEN Scanner

a individualismului" ce stă la baza ei şi trădează păcatul originar al romantismului european, dar, îndeosebi, al romanticilor germani din "Şcoala de la Jena" (de care Schleiermacher fusese strâns legat prin F. Schlegel). Individualismul, subiectivismul egocentric şi formalismul estetic sunt strâns corelate în teoria romantică a geniului. În acea opoziţie metafizică dintre Eu şi lume ("non-eu" în termenii lui Fichte), care stă la baza filosofiei, esteticii şi artei romantismului, Gadamer descoperă o perpetuare a ideii "omului natural", a "iluziei robinzonadei", adică a credinţei fiziocrate în substanţialitatea naturalistă şi în aprioritismul spiritului, care ar fi dat ca o realitate substanţială (*res cogitans* la Descartes), alături sau în opoziţie cu realitatea substanţială a lucrurilor fizice. Acest idealism metafizic al romantismului, arată Gadamer, nu este chiar atât de departe, cum se crede, de obiectivismul naturalismului ştiinţific şi literar. De aceea hermeneutica romantică, oricât ar părea de paradoxal, psihologizând în mod subiectivist fenomenul înţelegerii, a pregătit terenul pentru capitularea hermeneuticii în faţa obiectivismului pozitivist, cum s-a întâmplat în cazul lui Dilthey şi nu numai al lui.

W.Dilthey între „filosofia vieţii" şi scientismul pozitivist

Evoluţia de mai departe a teoriei generale a hermeneuticii Gadamer ne-o prezintă din punctul de vedere al căutării şi găsirii "mijlocului de aur" între cele două extreme ce se condiţionează şi alternează reciproc: subiectivismul individualist al hermeneuticii romantice şi obiectivismul pozitivist al scientismului naturalist.

Wilhelm Dilthey (1833-1911), reprezentant de frunte al unui curent foarte influent în filosofia europeană de la sf. sec. 19 - înc. sec.20, cunoscut sub denumirea "filosofia vieţii", fondator al psihologiei comprehensiunii, a contribuit mult şi la afirmarea hermeneuticii ca ştiinţă teoretică fundamentală în filosofia istoriei şi în filosofia culturii. Biograf, editor şi prim exeget al moştenirii lui Schleiermacher, Dilthey a căutat nu numai să sistematizeze ideile de bază ale hermeneuticii predecesorului, dispersate în scrierile teologice, filosofice, filologice, estetice şi critico-literare ale acestuia, ci şi să le dezvolte pe o bază mai largă şi în contextul problematic mult schimbat al "sfârşitului de secol". Ca disci-

Scanned with OKEN Scanner

pol al lui L.Ranke, el s-a format în tradiţiile şcolii istorice germane, dar a suferit, relevă Gadamer, şi influenţa empirismului englez, iar polemica cu neokantienii, care au constituit o "mişcare filosofică, adversă filosofiei vieţii", şi cu scientismul pozitivist tot mai influent i-a pus în faţă probleme filosofice legate de teoria cunoaşterii în ştiinţele naturii şi în ştiinţele culturii. Am spus mai sus că Dilthey a fost printre primii care a fost preocupat de apărarea statutului epistemologic propriu al ştiinţelor umanistice faţă de expansiunea metodologică a scientismului pozitivist ce creştea odată cu avansarea accelerată a progresului ştiinţifico-tehnic. Ce-i drept, mai înainte problema deosebirii metodologice dintre cele două genuri de ştiinţă fusese abordată de neokantieni, în special de cei din "şcoala de la Baden (Freiburg)", dar ei au redus-o la o deosebire de metodă. Capii acesteia – W.Windelband şi H.Rickert – au împărţit ştiinţele în două clase sau grupe după metoda principală de construire teoretică a obiectului lor de cercetare: "metoda nomotetică", prin care se formulează legi generale, sau "metoda ideografică", prin care se efectuează descrierea unor fenomene individuale, concrete. O asemenea delimitare a ştiinţelor despre om de ştiinţele naturii, făcută în baza unui raţionalism critic modernizat, dar, totuşi, inapt pentru a servi drept metodologie a cunoaşterii vieţii spirituale a omului în conţinutul ei specific, definitoriu, nu a putut fi mulţumitoare pentru Dilthey şi pe drept temei*. "Anvergura gândirii lui Dilthey şi detaşarea lui de neokantieni, care, la rândul lor, căutau să includă ştiinţele spiritului în modernizarea filosofiei critice, - subliniază Gadamer, - sunt condiţionate de următoarele: el nu uită faptul că în acestea experienţa este principial cu totul altceva decât în domeniul cercetării naturii. În acest din urmă domeniu este vorba de afirmaţii (aserţiuni) verificabile făcute în baza unei experienţe concepute ca ceva detaşat de experienţa individului şi ca fiind apanajul cunoaşterii empirice a cărei certitudine are un caracter stabilit. Analiza categorială a acestui "obiect de cunoaştere" [Gadamer face alu-

* Contribuţia principală a neokantienilor în filosofia culturii o constituie teoria valorilor şi a formelor simbolice ale culturii, dar această teorie, fiind elaborată şi dezvoltată de asemenea în plan exclusiv logic, nu a fost pusă în legătură cu hermeneutica; posibilitatea acestei legături nu a fost văzută de Dilthey, nici mai tîrziu de Gadamer, ea a fost realizată, cum vom vedea, de Bahtin în teoria sa dialogică a enunţului şi sensului.

Scanned with OKEN Scanner

zie la lucrarea lui Rickert ce poartă acest titlu - A.G.] era, în concepţia neokantienilor, o realizare pozitivă a filosofiei transcendentale.

Simpla modificare a acestei construcţii şi transferul ei în domeniul cunoaşterii istorice, pe care l-au întreprins neokantienii, sub forma unei teorii a valorilor, de exemplu, nu puteau să-l mulţumească pe Dilthey. El a apreciat criticismul neokantian ca fiind dogmatism şi a avut dreptate, indubitabil, ca şi atunci când vorbea despre dogmatismul empirismului englez. Căci edificiul universului istoric se întemeiază nu pe fapte luate din experienţă, care fapte apoi să fie puse în conexiuni axiologice; ci, dimpotrivă, temelia lui o constituie istoricitatea internă proprie experienţei înseşi. Construirea acestui edificiu este un proces al istoriei vieţii al cărui model este nu constatarea faptelor, ci fuziunea specifică a amintirilor şi speranţelor într-un tot întreg, pe care îl numim experienţă [umană - A.G.] şi care se câştigă prin acumularea de impresii. Astfel, modul de cunoaştere în ştiinţele istorice este preformat în mare măsură de suferinţele şi învăţămintele pe care i le oferă omului experienţa dureroasă a realităţii în procesul maturizării lui intelectuale. Ştiinţele istorice doar reflectă mai profund ceea ce a fost deja gândit în experienţa de viaţă.

Prin urmare, abordarea teoretico-cognitivă a problemei are la bază aici un alt demers" [4, p. 270-271]. Într-un mod similar caracterizase mai şi Tudor Vianu poziţia epistemologică, umanistică, a lui Dilthey, ce-i drept, doar în ceea ce priveşte contribuţia sa în domeniul psihologiei: "Înarmat cu metoda psihologiei structurale, cercetătorul care studiază produsele culturii omeneşti descoperă cu uşurinţă sub ele pe om şi puterile lui sufleteşti. Este drept că primul rezultat al analizei constă în a distinge între subiecţii umani şi însuşirile lor, determinările lor predicative. Acestea din urmă au o sferă mai largă decât aceea a subiectului şi de aceea mintea omenească este înclinată să le acorde şi un fel de existenţă autonomă. Determinările predicative sunt astfel substanţializate în concepte generale ca dreptul, religia sau arta [inclusiv limba şi textele – A.G.], pe care le închipuie ca nişte esenţe active înapoia [sau de asupra, ca esenţe transcendentale - A.G.] indivizilor particulari sau între ei. Dar această iluzie firească este curând risipită [vai, această iluzie s-a dovedit mult mai vivace şi mai persistentă - A.G.]. Pe treapta următoare, analiza recunoaşte că între subiecţi şi energiile,care stau la baza determinărilor

Scanned with OKEN Scanner

lor predicative, nu există raportul pe care ştiinţele naturii îl presupun între elemente şi legi. Energiile care se exprimă în determinările predicative ale subiectului nu pot fi gândite ca nişte raporturi pur formale de elemente şi care rămân străine de conţinutul particular şi întâmplător al acestora din urmă. Energiile predicative fac parte tocmai din conţinutul subiecţilor pe care le determină; ele sunt elemente integrante în conştiinţa de sine a subiectului. Toate manifestările de care se ocupă istoria sau ştiinţele sociale sunt aşezate în periferia unui om, şi cercetarea nu poate să-şi propună altă sarcină decât să pătrundă în centru. Omul este astfel adevăratul obiect al ştiinţelor morale şi sociale.

Pe acest om, Dilthey nu-l consideră însă ca pe o unitate abstractă, izolată din ambianţa socială, sustrasă devenirii istorice, adică întocmai aşa cum îl consideră psihologia tradiţională" [21, p. 209].

Dilthey respingea ca neadecvat pentru ştiinţele culturii acel concept de "subiect teoretic-cognitiv" construit în tradiţia raţionalismului kantian şi a pozitivismului empirist, căci "în venele acestui subiect cognitiv, construit după Lock, Hume şi Kant, - zicea el, - nu curge sânge adevărat şi de aceea el, indiferent cu ce metodă va opera, nu va da decât simulacre ale vieţii adevărate a omului real. "El avea convingerea că numai hermeneutica poate oferi o bază teoretică şi metodologică eficientă pentru cercetarea fenomenelor culturale, deoarece acestea nu pot fi cunoscute în conţinutul lor specific prin observarea lor ca oarecare fapte exterioare şi prin explicarea lor cauzal-deterministă, ca fenomenele naturii, ci doar printr-o cunoaştere interiorizată înţelegătoare şi simpatetică, prin care subiectul cognitiv se implică cu propria lui experienţă de viaţă individuală, trăind cu toată puterea sufletului interdependenţa dintre conţinutul uman al fenomenului cercetat şi propriul destin uman. De pe poziţiile "filosofiei vieţii", care a continuat tradiţia romantică a criticii tehnicizării culturii şi a mentalităţii omului, plecând de la o interpretare filosofică a conceptului ştiinţific de "viaţă", Dilthey a preluat idealul estetic de om-individualitate al romantismului ce stătea la baza hermeneuticii lui Schleiermacher. Intuiţiilor pătrunzătoare ale predecesorului său cu privire la fenomenul complex şi enigmatic al înţelegerii congeniale dintre individualitatea subiectului cognitiv (Eu-l interpretului) şi individualitatea obiectului cunoaşterii (Tu-ul autorului textului) Dilthey le-a dat o interpretare teoretico-psihologică. Respingând concepţia raţionalistă,

Scanned with OKEN Scanner

logizantă a cunoaşterii, căutând să urmărească cât mai adânc rădăcinile înţelegerii ca fenomen psihic complex în viaţa sufletească a subiectului cognitiv, Dilthey pune la baza teoriei sale hermeneutice conceptul de "trăire"*. Acest concept constituie un fel de punte de legătură între viaţa omului, ca activitate vitală, ca proces biologic, şi conştiinţa lui de sine. Spre deosebire de senzaţie, percepţie, reprezentare, amintire ş.a., ca acte biopsihice generale, „trăirea" este un complex psihic care defineşte o unitate elementară definitorie pentru personalitatea individuală dată, este pentru viaţa psihică a omului, ceea ce este celula pentru organismul lui biologic. În fiecare act al trăirii se manifestă întreaga personalitate individuală a omului cu viaţa lui, conştientă şi inconştientă, înrădăcinată adânc în societate şi istorie**.

Gadamer, definind conţinutul teoretico-cognitiv pe care acest termen îl capătă în "filosofia vieţii", la Dilthey şi Nietzsche, apoi în fenomenologie, la Husserl, relevă că el are un caracter teleologic şi se distinge de alte acte psihice printr-un grad sporit de intensitate şi durabilitate, ceea ce indică faptul includerii lui într-un ansamblu semantic. "Ceea ce se

* Gadamer consacra acestui neologism german trei paragrafe în *Adevăr şi metodă: Cu privire la istoria cuvântului Erlebnis, Noţiunea de Erlebnis şi Hotarele artei trăirii. Reabilitarea alegoriei,* în care urmăreşte istoria acestui cuvânt (un derivat substantival de la verbul "erleben" - a supravieţui) de la primele lui atestări la înc.sec.19 până la fixarea lui terminologică în calitate de concept teoretic, ce se datorează lui Dilthey şi lui Husserl. În limba română acest termen devine familiar datorită lui G. Ibrăileanu, despre a cărui legătură cu filosofia vieţii am vorbit în cartea *Conceptul de roman la G. Ibrăileanu şi structura stratiformă a operei literare*, şi „trăiriştilor" Nae Ionescu, M. Eliade, C. Noica, E. Cioran ş.a. Aceştia din urmă au corelat „trăirea" cu „existenţa" şi cu „experienţa" în consens cu filosofia fiinţei a lui Heidegger.

** De aceea „trăire" nu este la Dilthey un concept de psihologie doar, ci unul din conceptele epistemologice de bază ale "filosofiei vieţii", iar în limba noastră, anume "trăire" redă mai adecvat sensul epistemologic referitor la modul specific de a fi al omului constituit din obiceiuri, moravuri, datini care determină şi colorează social-istoric şi etno-cultural reacţiile psihice ale individului la realitatea obiectivă, adică la conţinutul psiho-social al existenţei umane, fapt pentru care i s-a dat preferinţă faţă de "vieţuire" care traduce mai literal pe "Erlebnis" (cu radicalul "das Leben" - viaţă), dar are o conotaţie preponderent biologică, ce relevă mai pregnant ceea ce are comun existenţa omului cu a oricărei alte vieţuitoare. Or, conceptul „trăirii" are o conotaţie preponderent culturologică şi antropologică.

Scanned with OKEN Scanner

numeşte trăire concretă nu se mai confundă cu fluxul trecător al vieţii conştiinţei şi este conceput ca o unitate anumită care capătă un mod de fiinţare nou şi distinct. (...) Ceea ce poate fi numit trăire se consolidează în memorie; se are în vedere un conţinut semnificant pe care l-a căpătat experienţa aceluia care a trecut printr-o trăire şi care reprezintă o constanţă. (...) Trăirea este o articulare a intenţionalităţii şi se înscrie în structura teleologică a conştiinţei. Pe de altă parte, noţiunea trăirii exprimă şi opoziţia semantică dintre viaţă şi noţiunea teoretică. Trăirea subliniază ideea de spontaneitate, de manifestare firească, nemijlocită a vieţii în raport cu care păleşte orice judecată. Tot ce e trăit a fost trăit de sine stătător şi aparţine unităţii care este individul, conţinând cea mai certă şi neconfundabilă indicaţie privind viaţa acestui individ luată în întregul ei" [4, p.111].

Viaţa individului nu este o sumă oarecare de trăiri, ci acestea formează o totalitate, o structură psihică specifică, proprie personalităţii acestui individ, astfel încât fiecare trăire în parte poartă culoarea întregului, a personalităţii umane individuale. Trăirea fiecărui sentiment, a fiecărei situaţii va purta amprenta întregii individualităţi umane. Dar caracterul de structură integră a trăirilor unui individ nu-l împiedică pe acesta să înţeleagă cele trăite de alt individ, dimpotrivă, cu cât este mai bogată şi variată gama de trăiri ale unui individ, cu atât creşte şi receptivitatea sa faţă de viaţa trăită de altul. Cum zice şi proverbul: "Tot păţitul e priceput".

Gadamer consideră că Dilthey prin conceptul "trăire" (prin care filosoful vieţii a căutat să lege mai strâns actul de înţelegere de personalitatea individualităţii umane, pe care romanticii o concepeau doar prin prisma teoriei lor despre geniul poetic-creator, ca aptitudine înnăscută, indeterminată, independentă de condiţiile sociale ale vieţii) a aprofundat şi, totodată, a agravat consecinţele subiectiviste ale tendinţei estetic-psihologizante a "hermeneuticii universale" a lui Schleiermacher. Aceasta, având la baza metafizică estetică a individualităţii, era orientată prevalent spre textul operei literare. Însă "şcoala istorică germană", care, generată de romantism, cunoaşte o bogată dezvoltare în sec.19, a pus întrebări noi la care hermeneutica romantică centrată pe exegeza textului poetic nu putea răspunde. "Tema istoricilor este nu textul izolat, ci istoria universală. Pentru istorie este caracteristică tendinţa de a

Scanned with OKEN Scanner

înţelege interconexiunea integrală în istoria umanităţii. Fiecare text în parte nu prezintă o valoare umană în sine, ci slujeşte drept sursă, adică drept material mijlocitor pentru cunoaşterea interconexiunii istorice şi, privit în acest plan, el nu se deosebeşte de la alte relicve, mute, ale trecutului. În urmărirea scopurilor sale proprii, şcoala istorică nu se putea dezvolta mai departe pe fundamentul hermeneuticii lui Schleiermacher", - scrie Gadamer, despre dificultăţile şcolii istorice postromantice, care urmărea realizarea idealului unei istorii universale, sprijinindu-se pe teoria romantică a individualităţii şi pe hermeneutica corespunzătoare acestei teorii.

Reprezentanţii de frunte ai acestei şcoli, L.Ranke şi I.Droysen, care, încercând să aplice principiile hermeneuticii romantice ale interpretării textului poetic, ca manifestare supremă a creaţiei individuale a omului, la cercetarea realităţilor istorice concepute aidoma unor texte, unor structuri individuale, se loveau de dificultăţi insurmontabile de ordin metodologic. Acestea proveneau din însuşi faptul că modelul hermeneutic de a interpreta textul sub forma unui dialog interindividual dintre eul interpretului şi tu-ul autorului nu-şi putea găsi un analog perfect în raportul dintre cercetătorul istoric şi obiectul său. În scrierile acestor doi mari istorici s-au acumulat numeroase constatări şi reflecţii privitoare la diferenţa dintre interpretarea unui text literar şi cercetarea unor fenomene istorice individuale transmise prin text: valoarea textului, ca document istoric, nu reprezintă o legătură atât de strânsă cu individualitatea autorului acestui text, cu viziunea şi gândirea lui individuală, el nu poate avea în ochii istoricului un statut de realitate ultimă, de sine stătătoare, aidoma textului poetic, ci trimite la o realitate obiectivă extratextuală pe care o reprezintă doar în calitate de un fragment alături de alte surse literare şi neliterare. Conţinutul textului istoric, care este, înainte de toate, însăşi realitatea obiectivă relatată, ci nu expresia individualităţii autorului mesajului istoric, nu prezintă un grad de coeziune semantică internă similar cu acela al textului poetic; logica evoluţiei evenimentului istoric, deşi prezintă o conexiune concretă, individualizabilă de fapte omeneşti, nu este cea a voinţei şi intenţionalităţii acţiunii unei individualităţi umane concrete, ea, dacă şi poate fi numită până la un punct logică, fiindcă exprimă totuşi o conexiune diferită decât cea dintre fenomenele naturii, diferă considerabil de cea a mesajului unui

Scanned with OKEN Scanner

text poetic; între individualitatea Eu-lui istoricului şi individualitatea Tu-ului textului istoric nu există acea consonanţă de simpatie estetică sau de congenialitate interindividuală comparabilă cu cea dintre interpret şi textul poetic. Deşi nici istoricul nu poate adopta poziţia unui observator al fenomenelor naturii, deoarece tradiţia istorică pune în faţa cercetătorului ei întrebări referitoare la rosturile fundamentale ale vieţii omului, implicit şi ale vieţii individuale proprii ale istoricului, totuşi, conţinutul obiectiv al evenimentului istoric nu poate fi tratat ca fiind indisolubil legat de trăirea lui individuală de către istoric, acesta poate şi chiar trebuie să facă abstracţie de faptul psihologic al trăirii (această observaţie este deja a lui Gadamer însuşi).

Aceste întrebări puneau cercetarea istorică a tradiţiei culturale transmise prin texte (or, tocmai acesta e obiectivul principal al hermeneuticii – asigurarea înţelegerii şi asimilării mesajului cultural al trectului), în faţa alternativei: a dezvolta mai departe ştiinţele istorice (în sensul larg de ştiinţe culturologice sau socio-umane) pe baza tradiţiei umanistice a hermeneuticii romantice sau a o abandona în favoarea revenirii la tradiţia raţionalismului critic sau în favoarea scientismului pozitivist de tip naturalist. Conştientizarea metodologică clară a acestui fapt nu o găsim nici la Ranke, nici chiar la Droysen, care a fost un metodolog perspicace, ci abia la Dilthey, care apelează conştient la hermeneutica romantică şi o generalizează în calitate de metodă istorică şi chiar de teorie epistemologică a ştiinţelor spiritului. Analiza logică pe care Dilthey o face noţiunii de interconexiune în istorie a însemnat, de fapt, o transpunere a principiului hermeneutic, după care numai prin integralitatea textului pot fi înţelese părţile lui, iar întregul - prin părţi, în universul istoriei. Nu numai sursele ni se prezintă ca texte, ci şi realitatea istorică însăşi este un text ce se oferă înţelegerii noastre. Realizând acest transfer al hermeneuticii în ştiinţa istorică, Dilthey vine ca un interpret al şcolii istorice. El formulează ceea ce i-a preocupat, în fond, şi pe Ranke şi pe Droysen şi pe discipolii lor, din care a făcut parte şi marele nostru istoric Nicolae Iorga.

Astfel, "hermeneutica romantică şi substratul ei: metafizica panteistă a individualităţii – a determinat reflecţia teoretică a ştiinţei istorice din secolul XIX, ceea ce a avut, - susţine Gadamer, - o însemnătate fatală pentru destinele ştiinţelor spiritului şi pentru concepţia despre lume a

Scanned with OKEN Scanner

şcolii istorice" [4, p. 246].

Prin ce se explică această apreciere global negativă, pe care Gadamer o face rolului lui Dilthey, ca şi al hermeneuticii romantice în general, cu toate contribuţiile excepţionale în diverse domenii concrete pe care i le recunoaşte, în istoria hermeneuticii filosofice şi în dezvoltarea conştiinţei teoretice a istoriei ca ştiinţă de bază a culturii? Ea se explică anume prin contribuţia lui Dilthey la apărarea teoretică şi perpetuarea metodologică a hermeneuticii lui Schleiermacher, care a însemnat pentru Gadamer o întruchipare a subiectivismului idealist şi a individualismului metafizic – viciile cele mai grave ale romantismului, care nu a depăşit subiectivismul metafizic al raţionalismului iluminist, ci l-a înrădăcinat şi mai adânc în sufletul omului, cultivând o conştiinţă de sine egocentrică a subiectului cunoaşterii, conceput prin prisma teoriei romantice a geniului artistic.

Nici teoria hermeneutică a lui Dilthey, cu toate contribuţiile ei reale datorate generalizării epistemologice a experienţei hermeneutice acumulate de şcoala istorică postromantică, în speţă încercarea lui de a introduce principiul istorismului în hermeneutica interpretării textului, constituind principalul său merit, nu a depăşit cu adevărat limitele subiectivismului romantic, nici pe cele ale idealismului speculativ în general. Obiectivul principal pe care şi l-a propus Dilthey – acela de a găsi o soluţie teoretico-cognitivă "aporiilor istorismului", provenite în mare parte din coliziile dintre hermeneutica estetico-filologică şi cea filosofico-istorică – nu a fost atins. Aceste aporii, ce s-au manifestat deja la Ranke şi Droysen, au atins la Dilthey o intensitate maximă. Drept rezultat nu poate fi considerat decât faptul că a devenit clar că soluţia lor trebuie căutată pe altă cale decât cea pe care a mers Dilthey, oscilând între subiectivism individualist şi spiritualism idealist, pe de o parte, şi obiectivism empirist şi pozitivism scientist-naturalist, pe de altă parte. Din aceste oscilări principiale nu au putut rezulta decât combinaţii eclectice.

Aici ne interesează doar obiecţiile critice ale lui Gadamer cu privire la modul în care Dilthey a căutat să găsească un echilibru între conţinutul subiectiv, psihologic-individual şi conţinutul obiectiv, social, general valabil al înţelegerii de către subiect a obiectului său de cunoaştere, fără a sacrifica nici elementul subiectiv (cum proceda pozitivismul),

Scanned with OKEN Scanner

nici elementul obiectiv (cum proceda neokantianismul). Cum înțelesul individual, la care subiectul cognitiv a ajuns prin trăirea proprie a unei experienţe, devine un înţeles general, capătă adică o semnificaţie socială, morală, estetică etc. obiectivă, sau cum din spiritul subiectiv, imanent interiorităţii fiecărui individ, se naşte spiritul obiectiv al epocii istorice şi cum acesta, la rândul lui, prin actul înţelegerii se subiectivizează din nou, se transformă în trăiri individuale, interiorizate? - iată întrebarea esenţială. Ea vizează însuşi procesul de naştere a sensului, de obiectivare a lui în limbă şi texte scrise, respectiv în terminologie, şi de înţelegere a lui creatoare, adică de renaştere a sensului vechi, dat, deja existent ca sens comun, într-un sens nou. E o întrebare care a fost şi continuă să rămână fundamentală pentru teoria limbajului ştiinţific precum şi a terminologiei corespunzătoare.

Insistăm asupra anvergurii întrebării la care Dilthey a căutat să dea un răspuns în contextul problematic al epistemologiei timpului său, pentru că critica lui Gadamer ni se pare că o subestimează atunci când, reproşându-i, nu fără temei, lui Dilthey eclectismul oscilării sale între subiectivismul psihologizant şi obiectivismul logizant al scientismului de tip pozitivist, îl acuză pentru exagerarea momentului individual, pentru confundarea aspectului psihologic cu aspectul hermeneutic al înţelegerii şi interpretării textului. Ca şi în cazul lui Schleiermacher, Gadamer formulează observaţii critice pătrunzătoare privind reminiscenţele metodologice la Dilthey ale metafizicii romantice a individualităţii, dar atitudinea sa antiromantică şi antisubiectivista îl face, ca şi pe maestrul său Heidegger, să împingă critica sa până la negarea importanţei în genere a străduinţei lui Dilthey de a menţine şi dezvolta contribuţiile romantismului privind, în special, rolul decisiv şi ireductibil al individualităţii omului în crearea şi interpretarea textului. Or, înţelegerea şi interpretarea creatoate a mesajului unui text presupune înainte de toate o receptivitate sensibilă faţă de cele mai subtile nunaţe individualizatoare, acele mutaţii înnoitoare de sens ce se produc în procesul oricărei comunicări interpersonale, începând cu cele mai comune şi elementare transmiteri ale "vorbirii străine" în forma vorbirii directe, care deja conţine, cum demonstra Bahtin-Voloşinov încă în anii '20 ai sec. 20, un element de interpretare creatoare proprie, care sporeşte în forma vorbirii indirecte, a stilului indirect liber şi a altor modalităţi stilistice de însuşire şi trans-

Scanned with OKEN Scanner

mitere a "cuvântului străin". În unele situaţii sau tipuri de comunicare interpretul poate face abstracţie în mesajul receptat de acel conţinut subiectiv-individual pe care transmitatorul îl adaugă inconştient sau cu bună ştiinţă la conţinutul "vorbirii străine" pe care o transmite, reţinând şi examinând doar "conţinutul obiectiv" al enunţului. În alte tipuri de comunicare, mai ales în acelea în care însăşi transmiterea interpretativă a unui mesaj devine mesaj şi chiar mesajul principal, neglijarea acestei forme individuale interne în care sensul vechi reînvie în noul enunţ, neglijarea momentului individual de trăire a "conţinutului obiectiv", a "lucrului în sine al textului" se va solda cu pierderi substanţiale de mesaj, cu o entropie sporită a comunicării. Graniţe nete, stabilite odată şi pentru totdeauna, nu există, dar conştientizarea momentului de interpretare individuală ce intervine în orice proces de comunicare umană se impune oricând, chiar dacă acesta poate fi considerat neglijabil pentru scopul sau genul dat de interpretare.

De aceea, credem că insistenţa lui Dilthey asupra trăirii individuale, ca sursă principală din care originează orice creare şi interpretare creatoare de text, atât poetic cât şi ştiinţific (să ne amintim de importanţa pe care A.Einstein o acorda trăirilor senzoriale în cunoaşterea şi comunicarea teoretică în fizică), trebuie apreciată ca un mare merit al său în dezvoltarea epistemologiei moderne, chiar dacă soluţia sa metodologică a suferit de eclectism. Este eclectism şi "eclectism". Trebuie să distingem eclectismul care provine din aplicarea fără discernământ a unor metode eterogene deja elaborate în ştiinţă, dintr-o incapacitate de a vedea incompatibilitatea lor principială, de eclectismul la care se recurge din nevoia de a aborda obiectul de cercetare în toată complexitatea lui, din puncte de vedere opuse, recurgându-se la metode opuse pe care gândirea teoretică din epoca dată nu e încă în stare să le însumeze într-o concepţie generală unitară*.

Cine procedează mai just în asemenea situaţii epistemologice obiec-

* Răspunzând la obiecţia critică ce i s-a făcut cu privire la un anume eclectism al poziţiei sale adoptate într-o problemă controversată ("Poziţia lui Einstein conţine trăsături de raţionalism şi de asemenea de empirism extrem"), scria: "Această observaţie este pe de-a întregul corectă. De unde vine această oscilaţie? Un sistem logic de concepte este fizica în măsura în care conceptele şi enunţurile sale sunt puse, în mod necesar, în relaţie cu trăirile senzoriale (NB:

Scanned with OKEN Scanner

tive: acela care caută să cuprindă în câmpul său de vedere complexitatea contradictorie a problemei, apelând la concepţii opuse, adică la un anume „eclectism", sau acela care reduce această complexitate la unul sau celălalt aspect opus al ei, lăsându-ne o tratare unitară, sistematizată mai coerent, din punct de vedere al logicii formale a construirii unei teorii, dar care ne prezintă o imagine unilaterală a obiectului drept imaginea lui integrală? Noi credem că acela care, asemeni lui Dilthey, s-a bizuit pe o intuiţie a totalităţii dialectice a fenomenului hermeneutic şi, cu toate că nu a izbutit o descriere teoretică unitară, a păstrat pentru gândirea ulterioară anvergura problemei dualităţii subiectului cunoaşterii în datele ei polare.

Cu această precizare principială, să urmărim analiza critică a lui Gadamer sub ambele ei aspecte: în primul rând, sub aspectul ei pozitiv, acela de contribuţie fundamentală, pe care hermeneutica sa existenţială de orientare heideggeriană a adus-o la evoluţia hermeneuticii contemporane, dar şi sub aspectul cauzelor care au făcut-o pe aceasta să se îndepărteze de la descoperirea hermeneuticii romantice: forma dialogală a interpretării textului.

Gadamer îl critică pe Dilthey nu numai pentru reminiscenţele indivi-

"trăirea" este punctul de plecare necesar nu numai pentru un umanist, ci şi pentru un naturalist). De aceea, el încearcă să lege conceptele sale într-un mod cât mai direct şi mai necesar cu lumea trăirilor senzoriale, în acest sens, atitudinea lui este empiristă. Această cale este adesea fertilă, dar întotdeauna atacabilă, deoarece conceptul izolat şi aserţiunea separată pot, până la urmă, să enunţe ceva ce poate fi confruntat cu ceea ce este dat empiric numai prin relaţia lor cu întregul sistem [al ştiinţei sale - fizica - A.G.]. Ea recunoaşte astfel că nu există o cale logică de la ceea ce este dat empiric la aceea a conceptelor. Atitudinea lui devine atunci mai degrabă raţionalistă, deoarece el recunoaşte independenţa logică a sistemului [a "structurii" în limbajul lui Dilthey - A.G.]. Primejdia legată de această situare stă în aceea că în căutarea sistemului se poate pierde orice contact cu experienţa. O oscilare între aceste extreme mi se pare inevitabilă" [5, p. 213-214]. Totul depinde, într-o asemenea combinare, de metode opuse de cercetare, de măsura în care savantul este conştient de primejdia unilateralizării imaginii teoretice a obiectului şi ştie să o evite prin adecvarea lor la obiectul concret al cercetării. Or, Gadamer îl critica pe Dilthey tocmai pentru faptul de a nu fi evitat o asemenea primejdie epistemologică în construirea hermeneuticii sale.

Scanned with OKEN Scanner

dualismului romantic, ci şi pentru faptul că el, având meritul de a începe lupta cu obiectivismul scientismului pozitivist şi cu subiectivismul raţionalismului neokantian (şi în această luptă Gadamer este alături de el, îi apreciază atacurile sale cele mai nimerite), dar nu a dus până la capăt această luptă şi chiar a făcut unele concesii de ordin principial care veneau în contradicţie cu premisele propriei lui "filosofii a vieţii". Această din urmă critică a lui Gadamer, făcută din punctul de vedere al dezvoltării consecvente a ideilor noi şi valoroase, pe care le-a lansat Dilthey, ni se pare mult mai constructivă şi totodată mai problematică. Aici critica lui Gadamer trece în proiectarea căilor care duc spre principiile fundamentale ale propriei sale hermeneutici.

Dilthey a dat demersului său o orientare hermeneutică, pentru că a înţeles, cel mai bine dintre contemporanii săi, că fenomenele culturii spirituale nu pot fi cunoscute adecvat pe calea descrierii lor explicative ca efecte, fie şi individuale, unice, ale unor cauze externe. În ştiinţele umanistice cercetarea are ca obiect nemijlocit nu manifestarea unor cauze, ci expresii ale vieţii conştiente de sine, care se cunoaşte pe sine însăşi. Aici, cunoaşterea ştiinţifică presupune, înainte de toate, o înţelegere a vieţii proprii, care face posibilă înţelegerea expresiilor vieţii altuia.

Gadamer observă că "expresia" (care înseamnă la origine ceea ce este împins afară, ce iese din interior, este exteriorizat) se deosebeşte de manifestarea esenţei interne a fenomenelor naturale care pot fi cunoscute prin observarea înlănţuirii lor temporale şi cauzale. Ceea ce este exprimat poate fi cunoscut numai prin expresie, numai ca ceva ce se află în ea, nu în afara ei, ca în cazul cauzei care este exterioară şi precede efectul ei. Prin noţiunea de structură psihică individuală a expresiilor vieţii conştiente, care sunt trăirile, Dilthey desemna anume un tip de interconexiune a faptelor de viaţă care reprezintă un alt gen de stabilitate decât cea de necesitate şi repetabilitate ale fenomenelor fizice. Acestea, generate de cauze obiective, pot fi puse într-o ordine strictă de consecutivitate cauzală şi temporală. În structura psihică toate faptele de viaţă sunt în relaţii de coexistenţă şi condiţionare reciprocă, ele formează un întreg care nu poate fi redus la relaţii de cauză şi efect, ci reprezintă, în ansamblu, propria sa cauză, adică este subiectul propriei sale acţiuni. Despre trăire ca expresie a vieţii nu se poate spune că ar fi o manifestare a ceva exterior ei, fiindcă ea este însuşi faptul de viaţă ce devine

Scanned with OKEN Scanner

conştientă de sine şi care nu poate fi ceea ce este decât prin trăire. Unde nu avem trăire, nu avem nici un fapt de viaţă. Despre existenţa lui nu putem avea cunoştinţă decât prin expresia vieţii care este trăirea. Deci, trăirea este expresia concretă, nemijlocită a propriului său conţinut de viaţă care se înţelege şi se cunoaşte pe sine însăşi. Spre deosebire de subiectul cunoaşterii naturii, care are de a face cu fapte fizice sau biochimice exterioare spiritului, în ştiinţele spiritului subiectul şi obiectul său de cunoaştere – „expresia vieţii", în forma ei superioară de spirit – sunt omogeni şi aparţin unul altuia.

Raportul de omogenitate dintre subiectul şi obiectul cunoaşterii istorice ne aminteşte de raportul de congenialitate dintre autorul şi interpretul textului, dar contribuţia lui Dilthey la dezvoltarea hermeneuticii constă anume în faptul că el introduce în acest raport dimensiunea istorică, mai precis, încearcă să generalizeze teoretic experienţa hermeneutică a şcolii istorice. „El a dat dreptate şcolii istorice [în lupta acesteia cu filosofia idealistă a istoriei, în special cu cea hegeliană - A.G.], când a preconizat că nu există un subiect universal, ci numai indivizi istorici. Semnificaţia ideală nu aparţine subiectului transcendental, ci se naşte din realitatea istorică a vieţii. Însăşi viaţa se dezvoltă şi se constituie în unităţi ce pot fi cunoscute ca atare, plecând de la individul particular. Acesta e punctul de plecare adoptat de Dilthey în analiza sa. Interconexiunile vieţii de care devine conştient individul (şi care în cunoaşterea biografică este co-trăită şi înţeleasă de alt individ) se formează datorită faptului că anumite trăiri capătă o semnificaţie. În baza acestui fapt, trăirile se constituie într-un fel de nucleu din care originează unitatea procesului vieţii.

Aceasta se petrece întocmai cum se constituie imaginea-sens într-o melodie care se naşte nu din oricare consecutivitate a fluxului de sunete, ci provine numai din anumite motive muzicale care determină unitatea figurativă a melodiei.

Între trăire, ca element fundamental (indescompozabil în elemente mai mici ca senzaţia, percepţia, reprezentarea ş.a.), şi individualitatea omului particular ca structură, ca totalitate specifică de trăiri, există acelaşi raport dintre parte şi întreg ca şi între cuvânt şi frază (enunţ) într-un text sau între un text şi o totalitate de texte (de exemplu, creaţia unui scriitor sau, şi mai larg: literatura unei epoci istorice ş.a.m.d.). Aici

Scanned with OKEN Scanner

devine evidentă tendinţa lui Dilthey de a extinde metoda hermeneuticii romantice în domeniul cunoaşterii istorice. Şi el face un pas important în direcţia depăşirii metafizicii individualităţii (de care suferea şi romantismul cu toată lupta lui contra raţionalismului metafizic al Iluminismului), dar şi a panlogismului idealismului absolut al lui Hegel. Hermeneutica, în gândirea lui Dilthey, nu poate fi redusă la moştenirea romantismului, la ea el a ajuns firesc pe calea fundamentării logice a filosofiei prin „viaţă". Dilthey credea că anume prin aceasta el a reuşit să depăşească principial "intelectualismul" lui Hegel. Tot atât de puţin mulţumitoare i se părea lui noţiunea romantică-panteistă de individualitate ce se trăgea încă din monadologia lui Leibniz. Fundamentarea filosofiei prin viaţă nu concepe individualitatea ca o idee primordială care ar fi la rădăcina fenomenului. Dimpotrivă, Dilthey insistă asupra adevărului că orice "viaţă spirituală are loc într-un cadru de împrejurări". Nu există nici o forţă primară a individualităţii. Ea devine ceea ce este numai mulţumită procesului realizării de sine. Esenţa ei este limitată de cadrul acţiunilor ei, ca şi a tuturor celorlalte noţiuni istorice. Şi noţiunile "scop" şi "valoare" Dilthey le consideră nu ca idei în spiritul platonismului sau al scolasticii, ci ca „noţiuni istorice", care au un conţinut dinamic şi, totodată, limitat în cadrul unor acţiuni istorice concrete. "Hermeneutica vieţii fondată de Dilthey vrea declarat să rămână cu picioarele pe terenul viziunii istorice a lumii. Filosofia are doar menirea să-i pună la dispoziţie noţiunile necesare pentru exprimarea adevărului istoric al acestei viziuni" [4, p. 275-276].

Deosebit de important este pentru Gadamer faptul că pentru Dilthey "semnificaţia" este nu ca pentru Husserl un construct logic, ci exprimă anume o înţelegere a "expresiei" vieţii care se înţelege pe sine ca viaţă a spiritului. "Însăşi viaţa, această temporalitate curgătoare, este predispusă spre crearea unor unităţi semantice stabile. Viaţa, ea însăşi se interpretează pe sine. Ea are o structură hermeneutică imanentă. Iată de ce viaţa constituie temelia reală a ştiinţelor spiritului" [Ibid.], iar "filosofia vieţii" trebuie să dezvăluie această "structură hermeneutică imanentă" a vieţii ca temelie generală a ştiinţelor istorice.

Cu alte cuvinte, cunoaşterea istorică nu poate începe cu "cogito"-ul lui Descartes, de la care pleacă şi filosofia critică a lui Kant, care a fost, înainte de toate, o fundamentare gnoseologică a epistemologiei ştiinţe-

Scanned with OKEN Scanner

lor naturii*. Epistemologia ştiinţelor istorice trebuie să plece nu de la "cogito", de la reflectarea autocritică a gândirii raţionale, ci de la ceea ce premerge, stă la temelia acesteia – de la însăşi viaţa istorică a omului particular, viaţă care e capabilă de cunoaştere de sine istorică pentru că este şi se înţelege pe sine ca mod istoric de a fi. "Prima condiţie a posibilităţii ştiinţei istorice constă în faptul, - relevă Dilthey, - că eu însumi sunt o fiinţă istorică, că istoria o studiază acela care o şi creează" [4, p. 271]. Altfel spus, individul uman este capabil de a avea conştiinţă istorică, pentru că structura hermeneutică proprie trăirii vieţii este istorică, adică are acel mecanism intern care, ca expresie a vieţii, se reflectă într-o conştiinţă a temporalităţii ce se conţine în germene deja în simţul scurgerii timpului („ceasornicul biologic") pe care îl au şi animalele. Însă la om, simţul timpului se dezvoltă într-o structură psihică superioară a conştiinţei temporalităţii, în care este depăşită curgerea rectiliniară şi ireversibilă a timpului fizic. Datorită facultăţilor sale specifice (memoria, imaginaţia, analiza, sinteza ş.a.), individul uman poate aduna şi ţine la un loc trecutul, prezentul şi viitorul, le poate disloca liber, le poate schimba cu locul pentru a le aduna într-un întreg semantic sau altul.

Un rol important şi pozitiv, dar şi negativ, l-a jucat influenţa fenomenologiei lui Husserl asupra evoluţiei concepţiei hermeneutice a lui Dilthey din ultima etapă. Analiza logică pe care Husserl a făcut-o enunţului, dezvăluind interconexiunea strânsă dintre "expresie", "semnificaţie" şi "intenţionalitate", ca orientare a conştiinţei umane spre "ceva", l-a încântat pe Dilthey ca o descoperire de importanţă epocală şi a găsit-o bine venită pentru o demonstrare mai clară a deosebirii principiale între interconexiunea trăirilor pe care o desemna prin „structură" şi raportul cauză-efect. „... Structura psihică, de exemplu a unui individ, se constituie ca o individualitate pe măsură ce acesta îşi dezvoltă propriile aptitudini şi în acelaşi timp suferă acţiunea unor împrejurări determinante. Ceea ce rezultă din această interacţiune este "individualitatea" propriu-zisă, caracterul individual. El nu mai este un simplu efect al unor factori cauzali şi nu poate fi just înţeles doar sub aspectul cauzalităţii. Dimpotrivă, individualitatea umană prezintă în sinea ei o

* De fapt, nici cunoaşterea cercetătorului naturii nu pleacă, după cum ne-a demonstrat A.Einstein, de la "cogito" şi nici nu se realizează exclusiv în cadrul lui.

Scanned with OKEN Scanner

unitate inteligibilă, pentru că este o unitate a trăirilor vieţii care îşi găseşte expresie în fiecare manifestare particulară a ei şi de aceea poate fi înţeleasă în întregul ei, plecând de la fiecare expresie a vieţii ei în parte. Independent de ordinea determinării, aici se produce o configuraţie suigeneris. Tocmai pe aceasta Dilthey o definea drept unitate structurală pe care acum el o putea numi, împreună cu Husserl, semnificaţie" [4, p. 275].

Dacă mai înainte Dilthey, sub influenţa concepţiei atomist-asociaţioniste a empirismului pozitivist, lua ca punct de plecare trăirea ca act primar pentru a căuta modul în care trăirile se constituie într-o structură individuală, acum "teoria despre intenţionalitatea conştiinţei" a făcut posibilă o nouă fundamentare a raţiunii "datului". Problema nu mai era de a deduce din atomii-trăiri legăturile reciproce pentru a le explica pe ultimele prin primii. Problema se prezintă inversată: deoarece conştiinţa deja există în aceste legături dintre elemente, tocmai ea este aceea care le leagă într-un tot datorită intenţionalităţii ei" [4, p. 275]. De aceea noi putem înţelege cu adevărat fiecare trăire dacă o privim nu ca o stare sufletească izolată, ca ceva ce ne este dat în mod nemijlocit, ca un fapt al trăirii cauzat de anumite împrejurări exterioare, ci abia plecând de la structura intenţională a conştiinţei umane. Or, ea nu ne este dată în mod nemijlocit asemenea faptelor trăirii. Pe ea o putem intui doar în măsura în care înţelegem orientarea intenţională a faptului dat al trăirii în ansamblul întreg de trăiri.

Astfel, putem vorbi de cunoaşterea individualităţii omului doar pe măsură ce trecem de la cunoaşterea reacţiilor lui cauzate de anumite schimbări de situaţie, reacţii care sunt comune pentru fiecare om în situaţia respectivă, la prezicerea comportării lui individuale deosebite, care se va datora nu presiunii înprejurărilor externe, ci caracterului lui individual, care îi permite omului să-şi manifeste libertatea voinţei în urmărirea scopului şi în condiţii mai puţin favorabile şi chiar adverse scopului său. Deci, înţelegerea însemnătăţii unui fapt-trăire este condiţionată nu numai şi nu atât de explicarea cauzelor externe, cât de intuirea intenţionalităţii ce stă îndărătul acestui fapt, ca element al structurii intenţionale integrale.

Caracterul, care constituie nucleul individualităţii umane, este o structură bazală dinamică a interacţiunii dintre structura externă a îm-

Scanned with OKEN Scanner

prejurărilor social-istorice şi structura internă a trăirilor individuale. El reprezintă nu numai modelul în care individul uman se înscrie cu structura sa psihică individuală în structurile sociale ale vieţii istorice (într-o generaţie, într-o clasă socială, într-o naţiune sau epocă), ci şi modelul în care subiectul îşi lărgeşte propria sa experienţă vitală de fiinţă istorică prin cunoaşterea istorică a structurilor psihosociale respective. Or, tocmai aici "hermeneutica vieţii" s-a lovit de obstacole ce s-au dovedit fatale pentru ea.

Gadamer explică acest eşec prin faptul că Dilthey a subestimat complexitatea teoretică-cognitivă a problemei cunoaşterii istorice când credea, împreună cu Vico, Herder şi Schleiermacher, că ea poate fi redusă la teza omogenităţii subiectului cognitiv şi a obiectului de cunoaştere ca forme expresive ale vieţii. Aceasta însă nu soluţionează cu de la sine putere, ci numai camuflează adevărata problemă gnoseologică a istoriei, care este de a arăta în ce fel experienţa individului şi cunoaşterea sa se ridică la nivelul unei experienţe istorice. Istoria se ocupă doar nu numai de acele interconexiunii care ca atare pot fi trăite de un individ şi co-trăite de altul. Pentru Dilthey, care şi-a propus să dea ştiinţelor istorice ale spiritului prin hermeneutica vieţii o temelie reală, ci nu una idealistă, speculativă şi metafizică, problema se concretiza în întrebarea: "În ce fel forţa (vitală) a individului se uneşte cu ceea ce îl depăşeşte şi îi premerge lui, cu spiritul obiectiv? Cum trebuie gândită corelaţia dintre forţă şi valoare, putere şi idei, facticitatea şi idealitatea vieţii? De răspunsul la această întrebare depinde, în ultima instanţă, şi posibilitatea cunoaşterii istoriei. Doar omul în istorie este determinat fundamental de raportul dintre individualitate şi spiritul obiectiv" [4, p. 276].

Trecerea lui Dilthey de la „viaţă", conceptul fundamental al filosofiei sale, care îşi găseşte conţinutul real în viaţa individului particular, la problematica gnoseologică a „fenomenologiei spiritului", elaborată fundamental de filosofia idealismului de la Fichte, Sehelling, Hegel şi până la Husserl, era plină de recife metafizice pe care Dilthey nu le-a putut prevedea şi nici ocoli.

Viaţa, ca trăire individuală, evoluează neapărat în viaţa spiritului, adică se ridică în sfera ideilor despre viaţă. Or, această viaţă spirituală este mai mult gândită decât trăită în mod nemijlocit. Cum se poate evita, în această ridicare a trăirii nemijlocite la viaţa superioară a spiritului,

Scanned with OKEN Scanner

sacrificarea conţinutului viu al vieţii trăite, înlocuirea lui prin scheme raţionaliste şi abstracte ale logicii ideii speculative? "Pe măsură ce viaţa este înţeleasă prin prisma gândirii, generate de dânsa, ea se vede pusă în schema teleologică a interpretării şi este gândită în calitatea ei de „spirit". De aici explicaţia faptului că în ultimii săi ani Dilthey înclina să vorbească tot mai des de „spirit" acolo, unde mai înainte vorbea de „viaţă", apropiindu-se mult de Hegel. În acest sens el nu făcea decât să repete evoluţia ideatică pe care deja o parcurseră Hegel" [4, p. 277-288].

Ce-i drept, Dilthey credea că îl urmează pe Hegel doar până la un punct şi că va reuşi să evite finalul panlogismului hegelian – transformarea spiritului în Ideea Absolută care se substituie pe de-a-ntregul conţinutului viu a spiritualităţii umane, înălţându-se deasupra formelor obiective, corporale ale acesteia, ca forme materiale degradante de existenţă ale Spiritului înstrăinat de Sine, şi reîntorcându-se la idealitatea sa pură. Acest final devenea însă inevitabil pentru gândirea ce se lăsa ademenită de conceptul de Idee elaborat şi dezvoltat de idealismul obiectiv. De la Platon până la Hegel, formele reale ale vieţii intramundane nu puteau fi decât forme imperfecte, trecătoare, perisabile în care îşi găseau o sălăşluire vremelnică Ideile ce pogorau din împărăţia lor transcedentală. Cum puteau fi împăcate aceste două tendinţe opuse: tendinţa de a coborî gândirea teoretică pe tărâmul vieţii cu tendinţa imanentă a filosofiei idealiste de a proiecta viaţa spirituală a omului pe traseul: spirit lăuntric individual – spirit obiectiv general – Spirit Absolut – Idee Absolută?

Dilthey, ca filosof al vieţii, caută mijlocul de aur între spiritualizarea idealistă a "expresiilor vieţii" până la volatalizarea formelor ei obiective, materiale, pe de o parte, şi descrierea lor obiectivist-pozitivistă ce renunţa la înseşi noţiunile „spirit", „suflet" şi altele de acest gen, ca fiind produse ale speculaţiei filosofice idealiste, pe de altă parte. El vroia să dea o legitimare ştiinţifică conştiinţei intuitive a unicităţii individualităţii omului, care şi-a găsit o expresie superioară în filosofia şi poezia romantică, dar şi să curăţe noţiunea "individualitate" de exagerările metafizice absolutizante ale teoriei romantice a geniului care transforma subiectul individual într-un subiect absolut cu veleităţi de demiurg, cu o conştiinţă de sine egocentrică atotcuprinzătoare, ceea ce conducea la

Scanned with OKEN Scanner

un subiectivism total în cunoaştere şi comunicare. În această privinţă Dilthey, ca reprezentant al curentului istorico-cultural în "filosofia vieţii", se detaşa principial de Nietzsche, care reprezenta orientarea biologic-cosmicizantă a acesteia şi, care prin ideea "Übermensch"-ului (a supraomului), continua ideea romantică a individului excepţional, ca "Eu absolut".

Am îndrăzni să presupunem că hermeneutica vieţii a lui Dilthey generaliza nu numai experienţa hermeneutică a şcolii istorice germane, ci şi experienţa hermeneutică a literaturii europene în tranziţia ei de la estetica romantică a eroului excepţional la estetica realistă a caracterului individual şi, totodată, lupta acesteia din urmă cu afirmarea unui realism naturalist-biologizant, gen Zola.

Dilthey a crezut că problema antagonismului dintre "viaţă" şi "spirit" se poate rezolva prin revizuirea critică a ultimului concept în vederea excluderii din el a dimensiunii transcendentale. Respingând construirea idealistă a conceptului "spirit obiectiv", ca expresie a formei înstrăinate şi particularizate a spiritului absolut, Dilthey îşi propune să ia ca singur punct de plecare "realităţile vieţii": "Noi vrem să înţelegem viaţa reală şi să o exprimăm în categorii adecvate. Dacă vom detaşa spiritul obiectiv de modul unilateral de fundamentare a lui exclusiv prin raţiunea generală care exprimă esenţa spiritului universal al lumii, precum şi de orice construire ideală a lui, vom obţine o nouă noţiune a spiritului obiectiv: aceasta cuprinde atât limba, moravurile, toate speciile formelor vieţii, stilurile de viaţă, cât şi familia, societatea civică, statul şi dreptul. Se anulează astfel acea deosebire pe care Hegel o făcea între spiritul obiectiv şi cel absolut: arta, religia şi filosofia sunt cuprinse de noţiunea spiritului obiectiv(...)" [4, p. 278].

Prin respingerea noţiunii "spirit absolut" şi prin transmutarea filosofiei în domeniul spiritului obiectiv, alături de artă şi religie, Dilthey, observă Gadamer, le egalizează pe toate acestea ca pe nişte "expresii ale vieţii", fără ca vreuna să pretindă a fi expresia adevărului absolut. Toate sunt expresii ale unor moduri concrete de fiinţare istorică a omului şi, totodată, forme particulare ale conştiinţei istorice a omului.

Prin urmare, la Dilthey spiritul ajunge la cunoaşterea de sine cea mai cuprinzătoare, nu ca la Hegel, în gândirea speculativ-filosofică, care transformă formele concrete de obiectivare în categorii universale

Scanned with OKEN Scanner

abstracte, ci în conştiinţa istorică, care nu dizolvă formele obiective concrete ale manifestării creatoare a spiritului, ci le întoarce mereu la sursa "vitalităţii spirituale" care este omul viu ca individ real şi concret. Astfel, la Dilthey conştiinţa istorică cunoaşte o lărgire universală prin faptul că tot ce ne este dat în istorie este înţeles ca expresie a vieţii, din care au provenit toate formele obiective ale spiritului: "aici viaţa cunoaşte viaţa", în acest sens, tot trecutul istoric devine, prin conştiinţa istorică, o întâlnire a spiritului cu sine însuşi. „(...)Spiritul istoric ni se dezvăluie în toate. Până şi filosofia ni se înfăţişează ca o expresie a vieţii. Când filosofia devine conştientă de acest lucru, ea renunţă la pretenţia veche de a fi o cunoaştere noţională pură. Ea devine o filosofie a filosofiei, adică o fundamentare a faptului că filosofia există, alături de ştiinţă, ca un produs necesar al vieţii. În ultimele sale lucrări Dilthey a schiţat o asemenea filosofie a filosofiei, în care tipurile concepţiilor despre lume* erau deduse din multilateralitatea vieţii, care se conştientizează prin aceste concepţii" [4, p. 279].

Toate bune, zice Gadamer, numai că e bine să şi ne întrebăm: oare „conştiinţa istorică", luând locul filosofiei idealiste, nu moşteneşte de la aceasta şi unele atribute metafizice ale gândirii speculative? Poate face oare faţă "conştiinţa istorică" la toate problemele gnoseologice pe care le ridică cunoaşterea vieţii omului ca activitate creatoare a spiritului în forme obiective ale culturii? Nu se ascunde îndărătul acestor speranţe mari investite în "conştiinţa istorică" şi o doză de utopie hermeneutică?

Gadamer arată că în modul cum Dilthey tratează "conştiinţa istorică" se resimt acele lacune epistemologice ale idealismului absolut şi ale metafizicii pe care el credea că le-a eliminat din hermeneutica sa odată cu noţiunea "spiritului absolut". Or, acesta, de fapt, reapare la el fără voia sa sub pseudonimul de "conştiinţă istorică". Gadamer dezvăluie cu multă pătrundere şi subtilitate analitică această metamorfoză ce se produce inconştient în gândirea filosofică a lui Dilthey pe măsură ce el se deplasează tot mai departe de la principiile iniţiale ale filosofiei vieţii şi viaţa omului este privită exclusiv ca o viaţă a spiritului. Faptul că acestui spirit i se spune "istoric", ci nu "absolut", nu schimbă prea mult

* Vezi mai concret despre aceste tipuri de concepţii la T.Vianu în „compartimentele consacrate lui Dilthey şi discipolilor săi N.Nohl şi O.Rutz din capitolul *Dualismul artei pe baze psihologic-structurale* [21, p. 208-226].

Scanned with OKEN Scanner

natura lui idealistă, dacă experienţa istorică a vieţii înseşi, adică istoricitatea ei reală şi concretă, finită, mărginită de limitele fiinţării într-un anumit timp şi spaţiu concret, este înţeleasă doar ca ceva ce urmează să fie depăşit de cunoaşterea de sine a spiritului istoric, care se dovedeşte capabil, ca şi spiritul absolut, să treacă peste orice limite reale ale vieţii istorice a omului.

Scopul reflecţiilor lui hermeneutice era de a legitima cunoaşterea istorică a unei existenţe condiţionate, cunoaşterea care, în pofida propriei ei condiţionări, să capete statut de realizare a ştiinţei obiective. Toată învăţătura lui despre structură ca unitate, ce provine din propria ei fiinţă, a fost subordonată scopului de a egala în drepturi cunoaşterea istorică ca ştiinţă obiectivă cu ştiinţele naturii. De aceea, o premisă decisivă era pentru el depăşirea punctului de vedere mărginit al observatorului istoric. „Conştiinţa istorică" prelua astfel pretenţia spiritului absolut de a reprezenta singurul punct de vedere adevărat pentru toate punctele de vedere particulare şi relative. În ridicarea sa la nivelul conştiinţei istorice, conştiinţa individuală a cercetătorului istoric suferă o metamorfoză miraculoasă, căpătând facultatea numită de Dilthey "intuiţie istorică", ce-i permitea istoricului să se ridice de asupra prejudecăţilor timpului său şi îl punea în situaţia unei "contemporaneităţi, pe care noi o numim estetică" [4, p. 282] cu trecutul istoric studiat.

Întrebarea decisivă care apare aici şi la care Dilthey nu a dat un răspuns clar în nici una din scrierile sale este: "în ce chip natura finită a omului devine capabilă de o asemenea înţelegere infinită?" Singurul răspuns, care poate fi dedus din opera lui Dilthey, este: "spiritul istoric" care, ca formă superioară a conştiinţei istorice, este înzestrat de Dilthey cu aceeaşi facultate miraculoasă ca şi "spiritul absolut" al idealismului metafizic [Ibid.]. Devine evident, observă Gadamer, că toată critica pe care Dilthey o făcea idealismului, şi în special lui Hegel, avea ascuţişul îndreptat numai împotriva apriorismului speculaţiei sale gnoseologice (adică împotriva punerii "ideii" înaintea "vieţii"), dar nu şi împotriva tezei acestuia cu privire la "infinitatea interioară principială a spiritului", adică facultatea acestuia de a transcende în sinea sa orice limite spaţiale şi temporale şi de a ajunge la o înţelegere totală a tot ce este manifestare obiectivă a spiritului, oricât de distanţate şi de străine ar fi formele concrete ale manifestării sale vitale.

Scanned with OKEN Scanner

Astfel,"spiritul istoric" ascunde acelaşi "păcat originar" al idealismului: tendinţa spre identificarea absolută a existenţei reale a omului cu conştiinţa lui de sine, cu singura deosebire că această identificare, la Dilthey, se produce nu în gândirea filosofică speculativă, ci în conştiinţa istorică, care îşi găseşte legitimarea ultimă în "ştiinţa istorică" pe care Dilthey o vrea tot atât de obiectivă ca şi ştiinţele naturii. Cu alte cuvinte, hermeneutica lui Dilthey se îndepărtează de filosofia idealistă nu atât pentru a rupe definitiv cu idealismul metafizic al acesteia, înrădăcinat, în "spiritul" cărui îi este scris în frunte să se transforme în "idee absolută", cât pentru a se apropia tot mai mult de obiectivismul şi logicismul pozitivist erijat în metodologia exactă şi riguroasă a ştiinţei despre natură. Un prost serviciu i-au oferit în acest sens "Investigaţiile logice" ale lui Husserl, importanţa "epocală" a cărora Dilthey a văzut-o anume în acea reducţie fenomenologică ("epoché"), prin care Husserl efectua elaborarea unei "semnificaţii generale unice" a expresiei, a idealităţii semantice universale, general-valabile a acesteia, prin care adică se obţinea pe de o parte "idealizarea obiectului", iar pe de altă parte, transcendentalizarea subiectului empiric.

Pasul decisiv pe care Dilthey trebuia să-l facă prin fundamentarea sa teoretico-cognitivă a spiritului constă tocmai în aceea că, plecând de la construirea interconexiunilor ce se creează în experienţa vieţii [adică de la formarea din trăiri a unei structuri intenţionale a conştiinţei de sine a individului - A.G.] să se facă trecerea la interconexiunile istorice care nu sunt trăite nici experimentate de nimeni. Cu toată critica la adresa speculaţiei, aici "subiecţii logici" iau locul subiecţilor reali. Dilthey era conştient de această dificultate. Însă el îşi spunea că această substituţie nu trebuie considerată inacceptabilă pentru istoric, deoarece coapartenenţa indivizilor, de exemplu, la comunitatea unei generaţii sau naţiuni, prezintă o realitate sufletească care trebuie recunoscută ca atare, cu atât mai mult cu cât ea nu poate fi ocolită pe calea explicaţiei. Cert e însă că aici nu mai e vorba de subiecţi reali. (...) Cu toate acestea, Dilthey are convingerea că aceşti subiecţi ["logici", construcţii abstracte - A.G.] pot constitui obiectul judecăţii istorice. Este tocmai ceea ce face orice istorie când vorbeşte de acţiunile şi destinele poporului. Problema constă doar în justificarea gnoseologică a unor asemenea judecăţi.

Nu se poate spune că reflecţiile lui Dilthey în această chestiune, pe

Scanned with OKEN Scanner

care el însuşi o considera decisivă, au ajuns la o deplină claritate. Problema trecerii de la fundamentarea psihologică la cea hermeneutică a rămas la el doar schiţată" [4, p. 273-274].

Metoda fenomenologică a lui Husserl nu a putut să-l ajute a depăşi gnoseologia metafizică a idealismului, fiindcă reducţia fenomenologică nu era decât o expresie logică sofisticată a idealismului transcendental [22, p. 27]. Ea nu putea decât să-l împingă în braţele idealului de obiectivitate, pe care pozitivismul contemporan l-a fundamentat pentru ştiinţele naturii în calitate de metoda inductivă, opusă metodei deductive a raţionalismului speculativ. Însă metoda inductivă nu este un panaceu contra subiectivismului conştiinţei umane, fiindcă observarea, clasificarea faptelor, generalizarea trăsăturilor particulare în comunităţi ideale fixate în noţiuni teoretice nu sunt decât operaţii logice înfăptuite, ca şi reducţia fenomenologică, de mintea subiectului uman, care este el însuşi o fiinţă condiţionată istoric, atât în existenţa şi conştiinţa lui de sine empirică, cât şi în gândirea lui teoretică, fie ştiinţifică, fie filosofică, fie artistică.

Încercarea lui Dilthey de a scoate hermeneutica romantică din imperiul idealismului filosofic, de a o transfera din sfera gândirii filosofice în sfera "conştiinţei istorice" a fost zadarnică şi sortită din capul locului eşecului, fiindcă gândirea în orice domeniu al activităţii practice sau teoretice, pe măsură ce se ridică deasupra trăirii nemijlocite a vieţii în sfera unor generalizări mai ample ale experienţei de viaţă, până la urmă tot ajunge a se întreba asupra temeiurilor sale proprii. Or, asta înseamnă a se supune unei reflecţii filosofice, oricum i s-ar spune: "înţelepciune", "metodă", "epistemă", "gândire despre gândire", "gândire despre viaţă" etc. O gândire filosofică care nu este conştientă de conţinutul său filosofic şi se înstrăinează de experienţa ei istorică milenară se condamnă la pierderea unor poziţii gnoseologice şi epistemologice deja câştigate în filosofie şi, în loc să le dezvolte pe acestea pe terenul unor noi experienţe ale vieţii istorice a omului, câştigate în domenii concrete de cunoaştere, adoptă adeseori poziţii inferioare în teoria cunoaşterii elaborate ad hoc în anumite domenii concrete ale cunoaşterii ştiinţifice.

Aşa s-a întâmplat cu Dilthey, ca şi cu alţi critici neohegelieni, neokantieni sau pozitivişti ai idealismului obiectiv al lui Hegel. Sistemul filosofic al acestui gânditor genial a dat idealismului forma cea mai de-

Scanned with OKEN Scanner

săvârşită cu putinţă şi prin aceasta l-a adus la propriul lui sfârşit logic. Viaţa nu mai putea găsi în acest idealism decât un sarcofag monumental – Ideea absolută; filosofii "vieţii" au înţeles perfect acest adevăr, pe care înaintea lor l-au demonstrat materialiştii Feuerbach şi Marx cu Engels: orice idealism sacrifică viaţa în virtutea principiului său de bază – prioritatea ontologică a "ideii" – fundamentat încă de Platon în a sa teorie a ideilor. Dilthey, pe urmele metodologilor şcolii istorice, a căutat altă întemeiere pentru ştiinţele istorice decât filosofia istoriei elaborată de idealism, pe care a respins-o pentru sfârşitul la care aceasta aducea viaţa concretă, individuală a omului, fără însă a supune unei analize ontologice însuşi principiul ei filosofic idealist din care originează cu de la sine putere o înţelegere idealistă a vieţii, făţişă sau inconştientă ori mascată, sub forma raţionalismului metafizic sau a obiectivismului de genul pozitivismul logic. De aceea antihegelianismul a luat, de cele mai multe ori, forma unui idealism inferior celui hegelian. Această observaţie critică Gadamer adresează atât şcolii istorice, cât şi hermeneuticii lui Dilthey, care s-a vrut o generalizare teoretică-cognitivă, dar nicidecum filosofică-gnoseologică, a experienţei ştiinţifice a acestei şcoli.

Contribuţiile hermeneutice cele mai importante ale lui Dilthey se datorează, după Gadamer, anume generalizării filosofice pe care el a făcut-o, mai mult sau mai puţin conştient, experienţei acestei şcoli, dar şi limitele ei se datorează faptului că această generalizare nu a fost dusă până la o ruptură definitivă cu idealismul în general şi în special cu idealismul net inferior celui hegelian propriu fondatorilor şcolii istorice germane, moştenitoare a idealismului romantic şi a metafizicii estetizate a individualităţii a hermeneuticii lui Schleiermacher.

O dovadă grăitoare în acest sens o constituie, după cum arată Gadamer, felul în care Dilthey a preluat una din descoperirile metodologice cele mai mari ale şcolii istorice: postularea caracterului finit al vieţii omului ca obiect principal al ştiinţei istorice, principiu prin care Ranke şi Droysen au căutat să emancipeze istoria, ca ştiinţă a concretului de filosofia idealistă a istoriei care impune istoricului o viziune generalizatoare asupra istoriei umanităţii. Este unul din cele mai mari merite ale lui Dilthey faptul că el a introdus în hermeneutică această idee a finitudinii fiinţării omului în istorie şi a legat capacitatea umană de înţelegere istorică a vieţii de istoricitatea fiinţării lui finite în timp

Scanned with OKEN Scanner

şi spaţiu, ceea ce îi imprimă acestei fiinţări un caracter de unicitate, de irepetabilitate, de unde şi interesul pentru cunoaşterea istorică a trecutului. Unde nu există această atenţie sporită faţă de valoarea discretă, unică şi netrecătoare a experienţei trăite în trecut, unde este percepută doar continuitatea neîntreruptă a existenţei omului, acolo nu există încă nici o conştiinţă istorică propriu-zisă, ci doar o conştiinţă a tradiţionalismului proprie existenţei preistorice a umanităţii. Însuşi modul de a fi al omului trebuia mai întâi să devină istoric, să intervină rupturi de tradiţie, schimbări calitativ înnoitoare, pierderi şi nimiciri de culturi şi civilizaţii, ca în conştiinţa lui de sine să se formeze un mecanism compensator de înveşnicire a experienţelor existenţiale de o valoare unică – conştiinţa istorică, care, cu mii de ani înainte de apariţia scrisului, a găsit diverse forme de obiectivare a memoriei vii a trecutului dispărut, ceea ce a făcut posibilă şi apariţia ştiinţei istorice propriu-zise.

Însă Dilthey a atribuit acest principiu, ca şi Ranke şi Droysen, exclusiv conştiinţei istorice, spre a o delimita de conştiinţa filosofică a istoriei. El nu a văzut că aici e vorba nu de opoziţia dintre istorie şi filosofie, ca două forme ale conştiinţei, ca expresii specifice ale vieţii, ci de opoziţia dintre principiul idealist şi un nou principiu de a concepe raportul dintre conştiinţă şi viaţă ca existenţă reală a omului. Ceea ce se cerea era nu de a opune principiul finitudinii, ca principiu al ştiinţei istorice, "ideii absolute" a filosofiei idealiste, ci anume de a-l generaliza şi promova ca un nou principiu gnoseologic, deci filosofic, al hermeneuticii, ca temelie metodologică a ştiinţelor istorice ale spiritului. Tocmai aceasta ar fi însemnat o alternativă reală atât a idealismului absolut, cât şi a neokantianismului şi a pozitivismului. Dilthey n-a conştientizat metodologic importanţa filosofică, gnoseologică şi epistemologică, a principiului finitudinii şi de aceea acest principiu figurează în scrierile lui ca o idee îndrăgită, dar nefecundă, din punctul de vedere al consecinţelor ei metodologice implicite. El limita, cum am văzut, raza acţiunii ei doar la existenţa individului empiric. Or, problema consta în a o extinde şi asupra "spiritului istoric", care de aceea şi este "istoric", ci nu metafizic, "absolut", pentru că este şi el condiţionat de istoricitatea existenţei umane reale. Numai astfel el aparţine unei conştiinţe istorice reale, ci nu unei conştiinţe istorice absolute construite de speculaţia metafizică sau de logica fenomenologică ori pozitivistă.

Scanned with OKEN Scanner

Dilthey a introdus fără să vrea în hermeneutică prin "spiritul istoric" "calul troian" al idealismului, care aducea cu sine substituirea planului ontic, existenţial, al vieţii istorice reale, prin planul ontologic, teoretico-ştiinţific. „Ridicată la nivelul superior de spirit istoric, conştiinţa istorică nu mai este "o expresie nemijlocită a realităţii vieţii", nu mai presupune în calitate de hotare ale înţelegerii sale a vieţii tradiţia din care provine... Dimpotrivă, ea se cunoaşte pe sine în atitudinea reflexivă faţă de sine însăşi şi faţă de tradiţia în care ea se află. Ea se cunoaşte pe sine plecând de la propria ei istorie. Conştiinţa istorică devine un mod de autocunoaştere" care „se îndepărtează şi se înstrăinează de modul ei istoric de a fi" [4, p. 285].

Spiritul istoric, necunoscând alte limite decât cele ale subiectivităţii conştiinţei individuale a cercetătorului, centrul de greutate, se mută în conştiinţa umană care îşi depăşeşte limitele sale subiective determinate de tradiţie, de condiţiile istorice concrete ale trăirii vieţii pe măsură ce atitudinea sa reflexivă se călăuzeşte după o metodă ştiinţifică de cercetare care să-i asigure cunoaşterea obiectivă a însemnătăţii generale a fenomenelor concrete ale vieţii. Punctul de plecare al hermeneuticii sale era teza fundamentală a filosofiei vieţii, după care reflexivitatea este imanentă vieţii, dar, în ultima instanţă, rolul decisiv îl joacă logica generalizării formale a gândirii ştiinţifice abstracte, aşa cum ea a fost teoretizată de raţionalismul metafizic şi de pozitivismul naturalist începând cu secolele 16-17.

De aceea, dacă el insistă pe bună dreptate asupra rolului important pe care îl joacă factorul subiectiv-emotiv în cunoaşterea istorică, declarând că numai mulţumită simpatiei faţă de obiectul cercetării este cu putinţă înţelegerea lui adevărată, Dilthey, totuşi, nu vede în simpatie decât o condiţie stimulatoare a gândirii. Or, deja Droysen, relevă Gadamer, observase că simpatia, mai ales în forma iubirii, este mai întâi altceva decât o condiţie afectivă a cunoaşterii. "Doar simpatia este înainte de toate o formă de relaţii reciproce dintre "Eu" şi "Tu". În această calitate de legătură morală reală ea este, evident, şi cunoaştere, nu întâmplător se zice că iubirea îi deschide ochii omului asupra unor calităţi unice ale persoanei îndrăgite. Însă simpatia este ceva mai mult decât cunoaştere. Simpatia mea totodată îl schimbă pe "Tu". La Droysen găsim următoarea reflecţie profundă: «Tu trebuie să devii acela pe care eu îl iubesc –

Scanned with OKEN Scanner

iată secretul educației cele mai eficiente de întotdeauna» [4, p. 283].

Dilthey face chiar un pas înapoi, în comparație cu poziția câștigată de Ranke, Droysen și discipolii lor, care au făcut multe observații profunde cu privire la conținutul specific al experienței istorice a omului – conținutul moral al relațiilor dintre indivizi (în tradiția engleză științele umanistice sunt numite "științe morale"). Când vorbește de o simpatie universală de care trebuie să fie pătruns cercetătorul istoriei umanității, el se gândește mai mult la acea stare luminată a minții mature pe care omul o capătă spre bătrânețe, decât la conținutul real al simpatiei ca fenomen moral al vieții, se gândește, deci, la un ideal de conștiință istorică desăvârșită, în spiritul raționalismului iluminist, care trece peste orice hotare pe care i le pune înțelegerii caracterul subiectiv-incidental al raporturilor de preferință sau înrudire sufletească cu obiectul cunoașterii. Deși face unele observații remarcabile privind deosebirea dintre experiența umană, cu care are de a face istoricul, ci acea cu care operează naturalistul, el totuși nu a conștientizat importanța principială a acestei deosebiri pentru statutul epistemologic al științelor istorice, care reprezintă un alt tip de cunoaștere decât cel naturalist, cunoaștere care este a experienței istorice însăși, ci nu doar una aplicată acesteia ca unui obiect exterior și antepus ei. Or, încă Aristotel, fondând etica în calitate de disciplină de sine stătătoare a filosofiei, punea la îndoială universalitatea logicii cunoașterii matematice a naturii, în care credea Platon sub influența pitagorienilor. El a lăsat unele reflecții profunde asupra dificultăților pe care le întâmpină încercarea de a transpune conținutul etic al principiilor morale generale în judecăți logice riguroase, fiindcă în aceste "legi" nescrise, după care se călăuzesc oamenii în viața practică, este ceva care nu se poate cunoaște decât prin experiență și care rămâne ascuns adânc în cuprinsul ei. Anumite principii generale pot fi formulate și în acest domeniu, ceea ce și face etica, generalizând experiența morală a omului, dar conținutul etic al acesteia nu poate fi transmis decât prin experiența acumulată în relațiile morale dintre indivizi, astfel încât înțelegerea și aplicarea principiilor moralității în formularea lor generală presupune deja o anumită experiență morală. Sunt lucruri pentru care trebuie, pur și simplu, să ai o înțelegere morală a lor, căci pe ea nici o explicare sau argumentare logică nu o poate suplini. Această înțelegere nu este doar o facultate subiectivă a minții omenești, ci este

Scanned with OKEN Scanner

manifestarea subiectivă şi individuală a experienţei morale a existenţei omului în societate şi istorie.

Reducând problema specificităţii epistemologice a ştiinţelor umanistice la momentul înţelegerii ca factor iniţial indispensabil al cunoaşterii istorice spre deosebire de cunoaşterea fenomenelor naturii care, chipurile, ar pleca de la observarea şi aplicarea unor raporturi de cauză-efect (ceea ce este, am văzut, o simplificare unilaterală a procesului de cunoaştere ştiinţifică), Dilthey insista, totodată, asupra comunităţii scopului urmărit de cunoaşterea ştiinţifică în ambele grupe de ştiinţe– obiectivitatea. Astfel, având puncte de plecare diferite – înţelegerea conţinutului uman al expresiilor vieţii pe de o parte, descrierea cauzal-explicativă a fenomenelor naturale, pe de altă parte, - ştiinţele istorice şi ştiinţele naturii se întâlnesc în punctul lor final. „În reflecţiile sale Dilthey era departe de gândul de a adapta metodica ştiinţelor istorice la procedeele ştiinţelor naturii, dar el ajunge să descopere o adevărată comunitate a lor. Ridicarea deasupra caracterului incidental al observaţiei - iată esenţa metodei experimentale cu ajutorul căreia cunoaşterea descoperă legităţile în natură. Şi întocmai la fel ştiinţele spiritului tind la o ridicare metodică deasupra incidentalităţii locului subiectului în lume şi a tradiţiei cărei îi aparţine" [4, p. 286].

În loc să reflecteze mai atent asupra conţinutului specific pe care le capătă "înţelegerea", "explicarea", "reflecţia", "experienţa" şi alte concepte epistemologice comune pentru ambele genuri de ştiinţă, Dilthey a separat şi opus "înţelegerea" şi "explicarea" ca principii de bază diferite de la care pleacă cunoaşterea ştiinţifică a istoriei omului şi cea a naturii, ca apoi să le unească într-un tip comun de gândire, cel al raţionalismului cartezian şi al obiectivismului scientist-pozitivist. Observând că Dilthey manifestă o preocupare exagerată pentru respingerea unor învinuiri posibile de relativism, Gadamer scrie: "Reflecţiile infinite ale lui Dilthey privind acuzarea de relativism dovedesc că el nu a reuşit cu adevărat să promoveze consecvent demersul său hermeneutic legat de filosofia vieţii în opoziţie cu filosofia reflexivă a idealismului. El ar fi trebuit să vadă îndărătul acestui reproş de relativism "intelectualismul" pe care el tocmai vroia sa-l doboare din şa prin teza de bază a filosofiei sale: cunoaşterea este imanentă vieţii.

O cauză primă a acestei oscilaţii a sale a fost (...) cartezianismul ne-

Scanned with OKEN Scanner

depăşit al reflecţiilor sale teoretico-cognitive asupra temeiurilor ştiinţelor spiritului care sunt în disonanţă cu premisele de bază ale filosofiei vieţii. Ecouri carteziene pot fi deslușite cert în următoarele meditații ale sale: "Oriunde viața duce la raționamente despre ceea ce se cuvine la să fie, aceste reflecții duc la îndoieli şi dacă viața trebuie să se afirme în fața acestor îndoieli, atunci gândirea îşi poate găsi împlinirea doar prin realizarea unei cunoaşteri adevărate". Aici nu numai că prejudecățile filosofice trebuie să fie depăşite printr-o fundamentare teoretic-cognitivă în stilul lui Descartes, aici reflecţia deja descompune realitatea vieții, moravurile tradiționale, religia şi dreptul, care trebuie să-şi găsească o nouă ordine [fondată pe raţiune - A.G.]. Vorbind aici de reflecție şi îndoială, el nu mai are în vedere acea cunoaştere imanentă în genere vieții, ci o mişcare îndreptată împotriva vieții. Or, tradiția morală, religia, dreptul reprezintă tocmai acea ştiință a vieții despre propriile ei temeiuri căreia raţiunea critică pretinde sa i se substituie în calitate de singura cunoaştere adevărată a ceea ce trebuie să fie viața" [4, p. 288].

Cu principiile filosofiei vieții nu poate fi împăcată teza lui Dilthey precum că „în cunoaşterea istorică a acestor forme de obiectivare a spiritului, care sunt forme fundamentale ale vieții istorice a omului (morala, dreptul, religia), trebuie adoptat "punctul de vedere al reflecției şi îndoielii" şi că acest lucru se face "în toate formele de gândire ştiințifică". Aici nu ne este înfățişat decât idealul iluminist de ştiință, care este incompatibil cu cunoaşterea imanentă a vieții, deoarece el este tocmai "intelectualismul" iluminismului, împotriva căruia şi fusese îndreptată hermeneutica sa fondată pe filosofia vieții.

În realitate există moduri foarte diferite. Genul de certitudine pe care îl poate asigura doar convingerea trecută prin îndoială se deosebeşte de certitudinea vieții nemijlocite, prin care pătrund în conştiința omului toate scopurile şi valorile general valabile, necondiționate. Dar şi mai categoric se deosebeşte de această din urmă certitudine, pe care omul o capătă în trăirea vieții, certitudinea ştiinței în sensul ei cartezian, ultima este rezultatul metodei critice, care tinde să acorde însemnătate doar indubitabilului. (...) Ştiința metodică aplică principiul îndoielii la tot ce poate fi pus la îndoială, urmărind astfel să garanteze certitudinea rezultatelor sale.

Pentru modul cum Dilthey concepe problema fundamentării ştiin-

Scanned with OKEN Scanner

ţelor spiritului este caracteristic că el nu face distincţie dintre această îndoială metodică şi îndoielile ce se ivesc la om din firea lucrurilor. Certitudinea ştiinţifică înseamnă pentru el o încununare a certitudinii vieţii.

(...) El e copilul Iluminismului, zdruncinarea autorităţilor, despre care el vorbeşte..., este extinsă şi la cunoaşterea valorilor şi scopurilor* (...)

După cum ştiinţa modernă priveşte natura nu ca un tot întreg şi înţeles, ci ca un flux de fenomene, străin Eu-lui, asupra căruia ea aruncă o dâră de lumină îngustă, însă destul de certă pentru a face posibilă dominaţia omului, la fel şi spiritul uman îngrijorat de a se pune la un adăpost sigur caută să se retragă din faţa înfricoşătoare şi misterioasă a vieţii într-o capacitate de înţelegere fortificată cu ajutorul metodei ştiinţifice. Iluminismul ajunge la culmea sa în iluminismul istoric" [4, p. 290].

În continuare, Gadamer arată ce anume îl leagă pe Dilthey şi cu hermeneutica romantică. „Modelul hermeneutic este la Dilthey analog cu ceea ce am văzut la Schleiermacher - înţelegerea congenială dintre "Eu" şi "Tu", înţelegerea textelor poate fi la fel de perfect adecvată ca şi înţelegerea lui "Tu". Opinia autorului se cuvine a fi clarificată din însuşi textul autorului. Interpretul se pune pe sine într-un raport de contemporaneitate absolută cu autorul. Triumful metodei filologice constă anume în posibilitatea pe care o oferă de a înţelege spiritul trecutului ca pe unul contemporan, pe cel străin - ca pe cel propriu. (...) Pe acest triumf se bizuia Dilthey când demonstra egalitatea ştiinţelor spiritului cu ştiinţele naturii. Cercetarea naturii interoghează realitatea..., reprezentantul ştiinţelor spiritului pune întrebări textului" [4, p. 290-291].

Or, tocmai această identificare a textului cu realitatea istorică, la care a recurs formalismul estetic al hermeneuticii romantismului (care investea geniul artistic cu puterea demiurgică de a crea o nouă formă de viaţă - opera de artă), trezea îndoieli tot mai serioase la capii şcolii istorice. "Această teză după care realitatea istorică ar fi, aidoma unui text, o întipărire a unui sens în fluxul evenimentelor care poate fi descifrat cu aceeaşi claritate a mesajului auctorial, nu mai corespundea, în esenţa ei, acelei tendinţe din adâncul noii viziuni istorici ale acestei şcoli" [4, p. 291].

În calitate de concluzie generalizatoare, Gadamer scrie: "Dilthey în

* Am văzut că A.Einstein nu mai considera că scopurile şi valorile morale ar fi de competenţa ştiinţei.

Scanned with OKEN Scanner

ultima instanță concepe cercetarea trecutului istoric ca pe o descifrare, ci nu ca pe o experiență istorică" [4, p. 292].

În conformitate cu principiul fundamental al filosofiei vieții, Dilthey ar fi trebuit să demonstreze că "în științele spiritului cunoașterea nu este identică cu cunoașterea din științele inductive, că obiectivitatea celei dintâi este de cu totul alt gen și se ajunge la ea pe altă cale", dar cartezianismul și idealismul romantic, de care el a fost puternic influențat, l-au împiedicat să fructifice moștenirea școlii istorice și să promoveze consecvent orientarea filosofiei spre experiența reală a vieții, în consecință „istoricitatea experienței istorice" nu a devenit un principiu determinant în învățătura sa" [4, p. 292]. Deși Dilthey nu uita să sublinieze mereu importanța deosebită, pe care experiența individuală și generală a vieții o are pentru cunoașterea din științele spiritului, această idee importantă nu este formulată de el decât episodic, în legătură cu chestiuni particulare, ci nu a fost pusă la baza definirii metodei specifice de cercetare în științele spiritului, pe care el, de fapt, o confundă tot mai mult cu metoda inducției din științele naturii.

Eșecul încercării lui Dilthey de a fonda hermeneutica în calitate de metodă teoretică generală pentru științele istorice ale culturii spirituale a omului prezintă o importanță istorică prin faptul că "demonstrează cât de actuală este sarcina unei descrieri adecvate a experienței practicate în științele spiritului, precum și a genului de obiectivitate propriu lor" [4, p. 293].

Contribuția lui Heidegger la deconstrucția originii metafizice a noțiunilor *obiect* și *subiect*

Deci, scopul lui Diethey de a da înțelegerii – conceptul fundamental al hermeneuticii – un temei obiectiv, luând ca punct de plecare nu genialitatea sau congenialitatea subiectului cunoscător, ci trăirea ca un fapt prim al vieții acestuia din care purcede orice cunoaștere și care este, cum credea, un fapt evident și incontestabil pentru cel mai pozitiv empirism, pentru a face din hermeneutică o metodă tot atât de obiectivă și pozitivă pentru științele spiritului, precum metoda explicării cauzale pentru științele naturii, a rămas neîndeplinit. Una din cauzele principale ale acestui eșec, susține Gadamer, a fost aceea că atât Dilthey,

Scanned with OKEN Scanner

care a oscilat între empirismul neopozitivist (principiul faptului dat, al observării şi descrierii lui obiective într-un limbaj conceptual riguros formalizat) şi idealismul speculativ (principiul priorităţii ideii şi al spiritului creator) fără a găsi până la urmă o punte de legătură filosofică, cât şi Husserl, pe a cărui teorie logică a sensului a încercat să-şi sprijine propria teorie despre structura psihică a înţelegerii ca expresie a vieţii ce se cunoaşte pe sine din interiorul său, nu au analizat suficient de atent şi critic însuşi conceptul de "viaţă". Acesta conţinea, îndărătul ştiinţificităţii lui biologice, unele implicaţii de interpretare speculativă şi metafizică. E drept că analiza fenomenologică a conceptelor uzuale în epocă de "viaţă", "trăire", "expresie", "semnificaţie", "sens" etc. a adus contribuţii importante pe calea depăşirii contrapunerii metafizice dintre subiect şi obiect, opoziţie pe care au agravat-o şi mai mult neokantianismul şi intuiţionismul pe de o parte, neopozitivismul naturalist pe de alta. Dilthey a văzut cu perspicacitate noua perspectivă pe care ideea lui Husserl despre intenţionalitatea conştiinţei umane o deschidea în faţa teoriei moderne a cunoaşterii ştiinţifice*. Dar această idee nu putea fi făcută cu adevărat fecundă pentru hermeneutică, decât fiind dezvoltată, în afara logicismului husserllian, care era el însuşi o specie de idealism fenomenologic, pe baza ontologiei fundamentale pe care Heidegger a elaborat-o mai târziu în *Fiinţă şi timp* (1927). La Dilthey, ca şi la Husserl, conceptul de "viaţă" a fost dezvoltat unilateral doar în direcţia spre formele teoretice (psihologice, logice, istoriologice) ale înţelegerii de sine a vieţii, considerate trepte superioare şi încununări legitimitoare ale oricărei trăiri reale a vieţii. De fapt, pentru ei, ca şi pentru întreaga tradiţie metafizică idealistă şi scientist-teoretică, viaţa nu prezenta decât un punct de plecare sau o sursă de materie primă pentru cunoaşterea de sine a spiritului, o primă treaptă în urcarea acestuia la nivelul generalităţii obiective, transindividuale a sensurilor trăirilor concrete ale ei. Or, Heidegger a plecat de la convingerea că "gândirea nu depăşeşte metafizica ridicându-se deasupra ei, urcând, cu gândul de a o anula undeva, ci coborând în apropierea a ceea ce este mai aproape. Coborârea este,

* Al.Boboc, plecând de la revalorificările mai noi ale moştenirii lui Husserl, face într-un studiu extrem de documentat şi substanţial un expozeu amplu şi detaliat problematic vizavi de "tema centrală a fenomenologiei: intenţionalitatea" [23, p. 87-90].

Scanned with OKEN Scanner

mai cu seamă atunci când omul s-a rătăcit în subiectivitate, mai grea şi mai periculoasă decât urcarea" [24, p. 242-243]. Dacă Husserl căuta să reproducă pas cu pas logica constituirii lumii ideale în conştiinţa de sine a subiectului cunoscător, începând cu trăirea lui intenţională, Heidegger mărturisea: "M-am ţinut de la bun început şi continuu în afara poziţiei filosofice a lui Husserl ca filosofie a conştiinţei" [25, p. 51].

Heidegger a inversat raportul dintre viaţă şi cunoaştere: nu viaţa are nevoie de justificarea logică a gândirii, ci dimpotrivă, gândirea nu se poate gândi pe sine cu adevărat decât întrucât intră în "cercul de lumină" al adevărului Fiinţei, care se găseşte nu în conceptul general, nu în idee sau teorie, ci numai în existenţa însăşi.

Un proiect heideggerian: „hermeneutica facticităţii"

"Prin deviza "hermeneuticii facticităţii"* Heidegger a contrapus fenomenologiei eidetice a lui Husserl şi deosebirii dintre fapt şi esenţă o exigenţă paradoxală. Facticitatea, nefundată şi nededusă, a fiinţării, existenţei, ci nu cogito-ul pur ca o constituţie esenţializată a unei generalizări tipologice – iată ce trebuie să fie luat drept bază a tratării fenomenologice a întrebării, - scrie Gadamer despre punctul de plecare al proiectului hermeneutic al profesorului său, scăpând peste decenii în scrisul său sobru exclamaţia: O idee pe cât de îndrăzneaţă, pe atât de dificilă pentru realizare!".

Realizarea acestei idei, ce şi-a asumat-o Gadamer, este cu atât mai dificilă, cu cât Heidegger nu a elaborat o teorie hermeneutică sistematizată în lucrări speciale. În scrierile sale nu a fost decât schiţat în linii generale un proiect de ceea ce el a numit "hermeneutica facticităţii", dar însăşi gândirea lui filosofică poartă un caracter hermeneutic. Constantin Noica explica "extraordinarul răsunet al lui Heidegger în deceniile din urmă prin trei lucruri epocale în opera sa", dintre care cel dintâi îl considera "faptul că, într-o lume a cunoştinţelor, el a ştiut să readucă înţelesurile, adică filosofia însăşi (...). În faţa acestei lumi a zgârâienorilor de cunoştinţe prea puţini în Occident – şi nimeni ca Heidegger–

* Despre conceptul „hermeneutica facticităţii" vezi şi studiul citat al lui Walter Biemel *Heidegger şi fenomenologia* II. Atitudinea fenomenologică în prelegerea „Ontologie (hermeneutica facticităţii)" [1, p. 60-64].

Scanned with OKEN Scanner

au ştiut să repună problema înţelesului. Este chiar izbitor la filosoful german să vezi – ca în culegerea de faţă – cât de des, cât de insistent şi uneori obositor în aparenţă îşi pune Heidegger problema lui „ce este" (ti esti, "esenţa", la greci), „ce înseamnă asta", care e natura, temeiul, firea spusei ori gândului acestuia (...), adică "despre esenţa temeiului", sau, dacă se preferă "despre temeiul temeiului", reuşind să spună "lumii contemporane altceva decât ştia ea şi credea că trebuie să ştie.

S-ar putea spune, la acest capitol, că efectiv, într-o lume a răspunsurilor, Heidegger a ştiut să aducă întrebările şi chiar problema întrebării: ce înseamnă a se întreba şi a fi o fiinţă întrebătoare de fiinţă?" [26, p. 8-9].

Care sunt ideile de forţă, deschizătoare de noi căi ale proiectului hermeneutic al lui Heidegger, denumit de el însuşi "hermeneutica facticităţii", "hermeneutică fenomenologică" sau "fenomenologie hermeneutică", cum îi mai spun Gadamer şi Ricoeur?*.

Proiectul hermeneutic al lui Heidegger nu poate fi înţeles şi valorificat decât în strânsă legătură cu proiectul său al ontologiei fundamentale, pentru că "fenomenologia hermeneutică a lui Heidegger şi analiza sa a istoricităţii existenţei urmăreau o reînnoire generală a întrebării cu privire la fiinţă [„ontologie" vine de la cuv. gr. "onta" - fiinţă şi "logos"-cuvânt, vorbire, gândire, ştiinţă - A.G.], ci nu o teorie a ştiinţelor spiritului, nici depăşirea aporiilor istorismului. Acestea nu prezentau decât probleme actuale în legătură cu care se puteau demonstra implicaţiile concrete ale inovării radicale a modului heideggerian de a pune întrebarea despre fiinţă. Însă anume mulţumită radicalizării acestei întrebări de către Heidegger a devenit posibilă scoaterea din impasul în care s-au pomenit investigaţiile diltheyene şi husserliene a noţiunilor de bază ale ştiinţelor spiritului" [4, p. 309-310].

Heidegger a ajuns la filosofia fiinţei nu prin respingerea filosofiei vieţii sau a interpretării ei fenomenologice, ci, cum arată bine Walter Bie-

* În cele ce urmează nu urmărim să dăm un răspuns întreg la această întrebare, ceea ce ne interesează sunt anume acele idei care au fost preluate de Gadamer, iar apoi de Ricouer şi care, deci, şi-au găsit aplicare în dezvoltarea hermeneuticii postheideggeriene, de aceea le expunem pe acestea anume prin prisma acestor doi reprezentanţi de vază ai hermeneuticii contemporane, dar vom ţine seama şi de opiniile convergente şi divergente şi ale altor autori.

Scanned with OKEN Scanner

mel, anume pe calea radicalizării fenomenologiei din interiorul ei, prin regândirea, dezvoltarea conceptelor fundamentale ale acesteia dincolo de limitele la care s-a oprit însuşi fondatorul ei. Astfel, în prelegerea "Probleme fundamentale ale fenomenologiei" (1919-1920) "el nu preia pur şi simplu ceea ce se înţelege prin fenomenologie, ci începe cu punerea-sub-interogare (In-Frage-Stellung) a modului de a gândi fenomenologic" [1, p. 57]. El supune deconstrucţiei mai întâi însuşi termenul "fenomenologie", arătând prin migăloase reconstrucţii etimologice că cuvântul grecesc *Phainomenon* este un derivat compus care poate fi tradus prin "ceea ce se arată el însuşi". Acesta este pentru greci fiindul (das Seiende)" [1, p. 61]. Urmează apoi regândirea fondului tematic al ei: "Care este tema fenomenologiei: viaţa. Fenomenologia este ştiinţă originară. Ea ridică pretenţia de a fi izbutit să ajungă la înţelegerea de sine. Ca ştiinţă-a-originii ea nu permite să i se impună tematica pornind de la ştiinţele speciale. Şi Heidegger o caracterizează mai departe: "Poate că ea serveşte faptului că pe calea ei se merge înapoi la motivele cele mai originare ale vieţii, care nu sunt nicidecum teoretico-ştiinţifice (...)".

"Progresele ştiinţelor particulare nu trebuie să fie luate ca model, nici măcar acele ale ştiinţelor matematice ale naturii, cu idealul lor de certitudine. Este o critică ce se păstrează şi în prelegerile mai târzii (...).

Heidegger vede un pericol: "Restrângerea problemelor transcendentale la forma de constituire "ştiinţă", (...) absolutizarea necritică a ideii de ştiinţă". Primatul atitudinii teoretice este pus sub semnul întrebării. De ce? Întrucât în această atitudine nu este sesizat exact ceea ce este caracteristic vieţii. Ştiinţa originară trebuie să prindă însă chiar originarul din viaţă, concretul. Heidegger critică la fenomenologia existentă faptul că îi rămâne ascunsă viaţa actuală care se scurge. "Datele nemediate" căutate de fenomenologie nu sunt în nici un caz date nemijlocit. Sfera ei de probleme „este îngăduită abia într-un proces motivat cumva pornind de la viaţă însăşi" [1, p. 58]. Iar „în contextul expresiei ştiinţifice viaţa vie, care se scurge, este oarecum solidificată". Ştiinţa originară, preconizată de Heidegger trebuie să primească dintr-o apucătură modul-de-a-fi-conţinut (Wie-Gehalt), ritmica funcţională, pe care o reliefează viaţa faptică însăşi". De această viaţă aparţine sesizarea semnificabilităţii. "Faptic eu trăiesc totdeauna cuprins de nevoia semnificării, iar orice semnificare îşi are sfera ei de semnificabilităţi". Încercarea de a scoate

Scanned with OKEN Scanner

lumea din paranteză [unde Husserl o punea mai întâi prin ceea ce el numea "reducţie fenomenologică" sau "epoché" - A.G.] Heidegger o numeşte un avort, căci fără referire la lume (Weltbezug) viaţa nu este comprehensibilă. (...) Dacă se ia o atitudine teoretică, „mai ales dacă se ia ca idee diriguitoare cunoaşterea teoretică a lucrului", atunci există pericolul ca să se lase la o parte specificul vieţii. (...) Aceasta înseamnă o clară distanţare de concepţia despre fenomenologie a lui Husserl. Prin tendinţa către o "obiectivare" aparent riguros ştiinţifică este, de fapt, trădată pretenţia fenomenologică de a lăsa în privire (Sehen-lassen) însuşi fenomenul vieţii care trebuie privit şi cunoscut drept ceea ce este conform sensului său etimologic, originar: «ceea ce se arată el însuşi»" [1, p. 59].

Prin inversarea raportului cartezian "eu cuget, vasăzică eu exist" în "eu trăiesc, vasăzică pot să cuget" s-a făcut un pas mare spre depăşirea idealismului propriu raţionalismului metafizic clasic*. Dar dacă faptul că "eu trăiesc" este în ultima instanţă redus la ceea ce şi cum cuget faptul că "eu exist", el rămâne în continuare un fapt de conştiinţă a subiectului cunoscător, ci nu este gândit ca fapt de viaţă, de existenţă în toată plinătatea conţinutului lui real. "Nu Ego-ul trebuie sesizat, ci viaţa. Radicalismul fenomenologiei are să se orienteze în modul cel mai radical împotriva ei înseşi – împotriva scoaterii-din-cauză a trăirii ca atare.

* Această inversare a fost expusă de Nae Ionescu, fondatorul „trăirismului" şi magistrul filosofic al „tinerei generaţii", într-una din prelegerile *Cursului de metafizică: "Cuget, deci sunt*, spunea Descartes. El deducea existenţa din cugetare, ... Noi spunem mai simpu: Noi existăm, pentru că simţim faptul existenţei noastre. Punctul de plecare în problema teoriei cunoaşterii nu este un act de cunoştinţe, ci unul de trăire" [27, p. 286]. Dar Nae Ionescu releva şi un „al doilea fapt originar" al cunoaşterii şi conştiinţei eului (pe care Heidegger l-a indicat prin termenul „Mitsein" (literalmente „existenţă-împreună-cu"), pe care însă nu l-a considerat un fapt de importanţă principială pentru conştiinţa de sine a subiectului): „Acesta este un al doilea fapt originar: faptul originar al convingerii că eu este multiplu. (...) Fiecare din d-voastră poate să facă aceeaşi afirmaţie ca mine: în aceeaşi măsură sunteţi imagini pentru mine, dar eu sunt imagine pentru d-voastră. Deci la primul fapt, convingerea trăirii existenţei mele, se adaugă al doilea fapt: trăirea sau convingerea multiplicităţii acestui sentiment al existenţei". Dar nici filosoful trăirismului nu a dezvoltat această idee despre multiplicitatea eului până la o concepţie dialogică despre comunicarea dintre

Scanned with OKEN Scanner

Critica filosofică dimpotrivă necesită „intrarea în vivacitatea vieții însăşi". Viața nu este sesizată prin ancorarea în subiect" [Ibidem].

Este, deci, o iluzie epistemologică convingerea că trăirea mea ("eu exist") poate fi cunoscută ca un fapt ce ne este dat nemijlocit, ca o bază axiomatică de la care poate pleca cercetarea cunoaşterii de sine, pentru că "trăirea" poate fi gândită numai în baza înțelegerii a ceea ce este "vivacitatea vieții însăşi", deci, "simpla" constatare a faptului trăirii ascunde deja o anumită înțelegere a "vieții", iar aceasta din urmă presupune o înțelegere a unui anume mod-de-a-fi-în-lume diferit de cel care nu este viață. Iar diversitatea modurilor de a ființa readuce gândirea în fața întrebării principale a ontologiei: ce este "Ființa" a tot ce ființează în lume. Şi împreună cu această întrebare ultimă, fundamentală întreaga problematică a ontologiei este implicată în faptul elementar "eu trăiesc şi cuget".

De asemenea, noțiunile de "istorie", "istoricitate", "conştiință sau cunoaştere istorică", care definesc modul specific de a fi al omului în lume, diferit de cel, în care ființează un lucru în "reitatea" sa de lucru, şi care de aceea sunt noțiuni fundamentale pentru ştiințele istorice (sociale, morale, umanistice), nu pot fi dezvăluite în conținutul lor esențial decât, susține Gadamer, în lumina raportului ontologic, analizat de Heidegger, dintre "Ființă" şi "Timp", decât în baza analizei profunde a

---

Eu şi Tu (un alt Eu) ca o condiție existențială fundamentală a conştiinței de sine a fiecărui eu. Multiplicitatea eului îşi găseşte expresie la Nae Ionescu doar la nivelul sentimentului de existență, nu şi la nivelul cunoaşterii, căci pentru el „problema adevărului înseamnă corespondență univocă [subl. n.-A.G.] între cunoştință şi realitatea exterioară ei" [p. 294], un „coeficient personal oarecare" al reprezentării fiind o deformare a „realității aşa cum este ea însăşi" şi de aceea trebuie eliminat, iar toate imaginile individuale aduse la un numitor comun – conceptul general. Până la urmă problema cunoaşterii şi adevărului este pusă de Nae Ionescu în paradigma clasică a raportului dintre subiect şi obiect, multiplicitatea eului confundându-se într-un subiect general şi abstract, iar obiectul se identifică cu lucrul=corp fizic. Cazul în care obiectul cunoaşterii este un alt subiect, alt eu, care este cazul obiectului specific al cunoaşterii umanistice, nu este luat în considerare.

De concepția dialogică a comunicării intersubiectuale la noi s-a apropiat cel mai mult Camil Petrescu în romanul *Patul lui Procust*, unde eul singular şi egocentric din primul roman cedează locul „eului multiplu", fiecare eveniment găsindu-şi reflectare plurivocă în „oglinzi paralele" ale conştiințelor individuale ale eurilor personajelor.

Scanned with OKEN Scanner

temporalităţii ca o imanenţă a Fiinţei*.

În "În loc de notă asupra versiunii româneşti" Mircea Arman ne explică în felul următor teza principală din Timp şi Fiinţă: "Timpul autentic este cvadridimensional": "Să vedem însă ce ne spune Heidegger. În primul rând că interpretările relative la fiinţă, de la Parmenide la Nietzsche, deşi autentice, sunt cel puţin insuficiente şi păcătuiesc decisiv prin raportare la fiinţare [adică fiinţa este identificată cu ceea ce "este" sau cu "prezenţa statornică" - A.G.], că, deşi nesupusă influenţei timpului [adică temporarităţii, vremelniciei, aspectului provizoriu, trecător ale fiinţării în timp - A.G.], fiinţa trebuie determinată prin timp (...) că în această stare de deschidere sau ne-ascundere (A-letheia) fiinţa poate apărea la modul prezenţei (Anwesen) sau la cel al Absenţei (Abwesen). Şi în sfârşit, că întreg acest mecanism poate fi dedus din cele trei dimensiuni ale timpului, trecut, actualitate, viitor, prezenţa statornică sau ajungerea la prezenţă fiind considerată dimensiunea a patra a timpului.

Întregul mecanism al posibilităţii fiinţei ca permanenţă (deci, ca o continuă ajungere la prezenţă) este văzut de Heidegger la modul dialectic prin intermediul celor trei dimensiuni ale timpului. Interpretarea şochează şi frizează genialitatea prin simplitatea sa extremă. Timpul este văzut ca o succesiune a unor Acum-uri subsecvente. Actualitatea

---

* Printre câştigurile hermeneuticii de pe urma inovării radicale de către Heidegger a întrebării cu privire la Fiinţă şi Timp a fost înainte de toate redefinirea conceptului ei fundamental-"înţelegerea" (sau "comprehensiunea").

"Odată cu revenirea la "viaţa activă" ["деятельная жизнь" în trad.rusă, "viaţa factică" în trad. lui A.L. Boboc - A.G.], contrapunerea dintre natură şi spirit îşi pierde importanţa definitorie. Atât ştiinţele spiritului, cât şi ştiinţele naturii trebuie deduse din acţiunea intenţionalităţii vieţii universale, adică dintr-o istoricitate absolută [a temporalităţii Fiinţei - A.G.]" [4, p. 310]. În lumina cotiturii radicale către problematică ontologică fundamentală a Fiinţei înfăptuite de Heidegger, "înţelegerea nu mai este un ideal conciliator al experienţei vitale a omului în epoca de bătrâneţe a spiritului ca la Dilthey, dar nici un ultim ideal metodologic al filosofiei în opoziţie cu naivitatea unei vieţi firesti, ca la Husserl [iar mai înainte la Droysen - A.G.]; ci dimpotrivă, ea este forma primordială a împlinirii existentei umane (subl. lui Gadamer) ca fiinţă-în-lume. Înainte de orice diferenţiere în diverse direcţii ale interesului teoretic şi pragmatic, înţelegerea este însuşi modul de a fi al omului, întrucât ea prezintă aptitudine a fiinţei şi posibilitate [Ibid.].

Scanned with OKEN Scanner

nu este altceva decât un Acum diferit de "acel Acum care nu mai este al trecutului [sau trecutul este "actualitatea-care-nu-mai-este" - A.G.] şi acel Acum care încă nu este al viitorului [sau "ceea-ce-încă-nu-este-actualitate" - A.G.]. Aşadar, specificul timpului - prezent, trecut şi viitor - este dedus din ipostazele lui Acum.

Un răspuns consecvent cu linia demonstraţiei heideggeriene ne-ar obliga să afirmăm că a patra dimensiune a timpului este Fiinţa, chestiunea în fapt comportă o gravitate excepţională. Sigur, Heidegger nu afirmă nicăieri acest fapt, dar el este implicit explicitării ajungerii la prezenţă ca a patra dimensiune a timpului, căci atâta timp cât vorbim despre un caracter permanent al ajungerii la prezenţă vorbim şi despre fiinţă ca fiinţă" [3, p. 20-21]. Vorbim despre fiinţă ca fiinţă, dar şi de raportul ei cu "Nimicul" ["Neantul"] care, cum relevă Gadamer, ocupă un loc central în ontologia lui Heidegger [28, p. 31-44]. Pe fundalul acestei analize existenţiale a fiinţării, cu toate implicaţiile ei profunde şi incomensurabile pentru problematica generală a metafizicii, întreg cercul de probleme ale hermeneuticii a căpătat dintr-o dată un cu totul alt aspect" [4, p. 311].

Analitica Dasein-ului*, domeniu propriu fiinţării omului ca fiinţă-în-lume, l-a adus pe Heidegger la descoperirea "caracterului proiectiv al înţelegerii" şi la definirea ei ca o mişcare de transcendere, de ridicare deasupra a „ceea ce este dat" (сущее), ca "stare de libertate nouă", ceea ce a însemnat "o sfidare semeaţă a hermeneuticii tradiţionale". În concepţia lui Heidegger, înţelegerea nu mai este condiţionată de omogenitatea celui care cunoaşte cu ceea ce este cunoscut (congenialitatea la romantici, trăirea psihică a vieţii la Dilthey sau trăirea intenţională fenomenologică la Husserl, viaţa spirituală şi intelectuală în general), ci de coapartenenţa lor (a oamenilor, tuturor fiinţăriilor, fie vii, fie lucruri

* Nu este un termen creat de Heidegger, el este un termen comun folosit în limbajul filosofic german împreună cu alţi derivaţi de la forma verbală şi cea substantivală a lui "sein" (a fi) şi "Sein" (fiinţă): Jetzsein (literalmente: "a fi acum" sau "Acum-fiinţă"), Sosein ("a fi aşa" sau "modalitatea fiinţei"), Mitsein ("a fi cu" sau "fiinţare-cu", "co-existenţă"), Selbst-sein (a fi la modul propriu" sau "existenţă proprie") ş.a. În sensul lui literal comun şi Dasein ar putea fi tradus prin "modul de a fi aici" sau "existenţă-aici (-aci)", dar Heidegger i-a dat acestui termen, ca şi altor termeni comuni, o reinterpretare atât de proprie şi originală, încât traducerea lui literală, la care s-a recurs şi în limba română şi în

Scanned with OKEN Scanner

neînsufleţite) la unul şi acelaş mod-de-a-fi-în-lume - temporalitatea cu cea de-a patra dimensiune pe care Fiinţa o adaogă celor trei dimensiuni cunoscute - trecut, prezent şi viitor - adunându-le pe acestea într-o continuă "ajungere la prezenţă". Fiinţa "este", e "prezenţă statornică" ce dăinuie, transcende toate formele concrete, finite, temporare, vremelnice ale fiinţării, inclusiv şi a celei umane. Aceasta s-a ştiut despre fiinţă încă de la celebra definiţie dată de Parmenide, dar Fiinţa lui Heidegger nu mai poate fi cuprinsă numai în ceea ce "este", pentru că ea este nu numai o "prezenţă statornică" ca ceva deja dat, ci este anume "ajungere la prezenţă" atât din trecut, cât şi din viitor, din "ceea-ce-încă-nu-este-actualitate", dar şi din "putinţa-de-a-fi-a-Fiinţei-în-lume". Că fiinţa este în mişcare, s-a ştiut şi acest lucru încă dinaintea lui Parmenide, de la Heraclit. Dar aceste două concepţii diferite despre fiinţă au continuat să existe în ontologie ca două principii polare: principiul identităţii şi principiul devenirii. Prin interpretarea sa a raportului dintre "Fiinţă" şi "Timp", Heidegger a reuşit să dezvăluie modul dialectic concret în care "Se dă Fiinţa" şi "Se dă Timp"* în "timpul autentic cvadridimensional" şi, totodată, să proiecteze puntea de legătură între modul Fiinţei de a dăinui şi de a deveni în perisabilitatea fiinţărilor temporare, precum şi modul în care Fiinţa ajunge să aibă o conştiinţă de sine istorică corespunzătoare temporalităţii prezenţei sale statornice în succesiunea "Acum"- urilor.

Acesta e domeniul Dasein-ului, unde Fiinţa ajunge să fie nu numai prezentă "aici" şi "acum", ci să şi aibă înţelegerea şi cunoaşterea de

---

alte limbi (de exemplu: "вот бытие" la care au recurs unii traducători de limbă rusă), a ajuns să fie considerată nefericită, iar traducerile interpretative duc neapărat la o mare diversitate de variante ("realitate umană" care, propusă de unii traducători francezi, a fost respinsă de Heidegger, deoarece cum precizează Gabriel Liiceanu "aceasta poate însemna foarte bine şi existenţa umană ca uitare a Fiinţei" [29, p. 262-263], "fiinţă în deschis" (G. Liiceanu). Credem şi noi că păstrarea expresiei terminologice germane pare să fie soluţia cea justă. Pentru această soluţie pledează şi cercetătoarea rusă a lui Heidegger – N.V.Motovilova, care e de părere că traducerea lui "da" prin "тут" - "здесь", "вот" - "бытие" nu pot reda mulţumitor conceptul heideggerian [30, p. 16].

* La aceste expresii nefireşti pentru limba noastră, pentru auzul nostru lingvistic au trebuit să recurgă traducătorii pentru a reda înţelesul pe care Heidegger îl pune în expresiile germane "Es gibt Sein" şi "Es gibt Zeit", înţeles pe care echivalentele româneşti fireşti "este Fiinţa" şi "este Timp" îl pierd.

Scanned with OKEN Scanner

sine. "Dasein este ipostaza privelegiată a omului, - scrie în continuare Gabriel Liiceanu în legătură cu disputa în jurul raportului dintre "Dasein şi "realitatea umană" - care trăieşte în orizontul Fiinţei şi în grija de a o rosti adecvat. Das Dasein este, deci, omul proiectat de Fiinţă pentru a avea grijă de Fiinţă ("omul ca Păstor al Fiinţei") şi totodată Fiinţa ajunsă - prin om - să se deschidă în gândire şi rostire (Fiinţa adăpostită în limbă). Sau, cu fericita formulă a lui Derrida: „Dasein-ul daca nu este omul, nu este totuşi altceva decât omul" [29, p. 263].

În orice caz, această soluţie derridaiană ne aranjează perfect referitor la hermeneutică, unde nu poate fi vorba decât de facultatea umană de a înţelege şi interpreta înţelesul. Trebuie notat însă că protestul lui Heidegger împotriva identificării Dasein-lui cu "realitatea umană" se referea anume la ceea ce putea să urmeze acestei identificări: reducerea înţelegerii la un fenomen, psihic sau logic, ce se consumă în conştiinţă umană; or, tocmai o asemenea reducţie fenomenologică venea în flagrantă contradicţie cu modul său principial nou, antiidealist şi antisubiectivist, de a trata înţelegerea, plecând de la acea structură existenţială a Dasein-ului din care originează înţelegerea ca şi oricare alt act de trăire psihică a vieţii. A spune că fiinţa ajunge anume prin om să se înţeleagă şi să se cunoască pe sine, nu înseamnă decât a repeta un adevăr banal, cunoscut şi mai înainte. Aceasta echivalează cu a spune că omul are facultatea de a înţelege, că omul are conştiinţă de sine, dar tot atât de adevărat este şi contrariul: omul poate să nu înţeleagă, el poate fi inconştient de ceea ce este sau face. Deci, omul nu este, ci mereu devine (sau nu) conştient de ceva, ajunge (sau nu) să înţeleagă ceva, având conştiinţă, el trebuie mereu să ajungă aici şi acum la înţelegerea aflării sale în lume a ceea ce se întâmplă, survine, adică la cunoaşterea de sine ca mod istoric de a fi, ceea ce depinde nu numai de voinţa, dorinţa, efortul şi alţi factori subiectivi ai lui, căci şi voinţa, şi dorinţa etc. pot să apară sau nu numai din structura existenţială a fiinţării lui într-o anumită situaţie concretă a existenţei lui istorice. Astfel, posibilitatea omului de a înţelege este totdeauna predeterminată de măsura în care fiinţa sa se poate realiza în situaţia existenţială dată - "aici şi acum" - în calitatea de cea de a patra dimensiune a temporalităţii, când ceea-ce-nu-mai-este-actualitate ajunge din trecutul reactualizat la o prezenţă statornică "aici" şi "acum", iar în „ceea ce este" se prefigurează (în însuşi modul-de-a-fi,

Scanned with OKEN Scanner

ci nu doar în imaginaţia omului) o anumită putinţă-de-a-fi a fiinţării-în-lume, astfel încât în existenţa-aici omul nimereşte în cercul de lumină, în care se arată descoperită Fiinţa în întregul ei, are loc întregirea sensului lui a fi ca ceea ce a fost, este şi va fi de-a pururea. Înţelegerea este tocmai această străluminare proiectată a prezenţei statornice spre "ce-ea-ce-încă-nu-este", care se produce nu numai în mintea omului, ci mai întîi în existenţa-aici în momentele de graţie ale destinului, când Fiinţa ni se descoperă (A-letheia - stare de a fi neacoperit, acesta este sensul originar al noţiunii eline de "adevăr") prin ajungerea la noi din trecut şi prin proiectarea ei spre viitor.

Heidegger a înţeles că nu se poate ieşi din cercul vicios al idealismului speculativ, dacă modul de a fi al "vieţii" este redus la capacitatea spiritului de a se înţelege şi cunoaşte pe sine. Şi anume datorită faptului că Heidegger a circumscris problematica hermeneutică a vieţii omului şi a cunoaşterii de sine în problematică ontologică a filosofiei fiinţei, a devenit posibilă universalizarea înţelegerii ca o condiţie indispensabilă a cunoaşterii în general, nu numai a manifestărilor obiective ale spiritului, a produselor activităţii conştiente a omului, „ci şi a fiinţei ascunse îndărătul fiinţării lucrului necreat de om, a naturii naturans, a physis-ului din filosofia cosmologică a presocraticilor.

Abia plecând de la conceptul heideggerian de fiinţă, s-a ivit posibilitatea de promovare hermeneutică consecventă a adevărului că noi avem conştiinţă istorică şi facem istoriografie, pentru că modul nostru de a fiinţa-în-lume este istoric, iar istoricitatea, ca mod propriu de a fi al omului, provine din faptul că fiinţa ni "Se dă" nouă oamenilor, ca şi oricărui lucru ce fiinţează, odată cu modul în care ni Se dă Timpul". Iar aceasta înseamnă că "istoricitatea existenţei umane, în toată mobilitatea aşteptării şi uitării, este condiţia capacităţii noastre de a ne reprezenta tot ce se întâmplă (în limba germană: „*geschicht*", participiu de la "*geschehen*" a se întâmpla) la *Geschehen* (întâmplare, eveniment) – *Geschichte* (istorie, descriere a evenimentelor) sunt cuvinte înrudite etimologic" [4, p. 513]. Pentru Heidegger, ne atenţionează Gadamer, "cunoaşterea istorică nu este o proiectare planificatoare, extrapolarea unor obiective puse de voinţă, a unor scopuri, nici punerea în ordine a lucrurilor în concordanţă cu prejudecăţile şi insistenţele oamenilor puterii; ea rămâne ceea ce a fost de la bun început: luarea măsurii de

Scanned with OKEN Scanner

pe lucru, „mensuratio ad rem". Principalul ce trebuie înţeles este că în concepţia sa lucrul nu este factum brutum, nu e ceva care ne este dat pur şi simplu, care poate fi constatat şi măsurat [în sensul de calculare matematică - A.G.]; lucrul este ceea ce aparţine însuşi modului de a fi al omului" [4, p. 513]. Coapartenenţa vieţii omului şi a fiinţării tuturor lucrurilor, care constituie lumea din jur ("Umwelt"-ul), la Fiinţă, fiind aplicată ca principiu de bază în domeniul ştiinţelor istorice, permite de a pune în toată amploarea ei filosofică problema finitudinii existenţiale a omului: nu ca pe o problemă a existenţei individuale finite a subiectului pe care acesta o depăşeşte prin activitatea spiritului, ci ca pe o problemă a destinului general al omului pe care soarta îl "aruncă" într-o existenţă-aici şi căruia el îi aparţine total cu trupul, sufletul şi spiritul său, prin modul său istoric particular de a aparţine Fiinţei împreună cu toată lumea lui de lucruri şi întâmplări în care i-a fost dată, "dăruită" [în limba germană destinul (*Geschicksal*) vine de la ceea ce este dăruit, "*geschickt*" – A.G.] fiinţarea lui care este "devenire întru Fiinţă" (cum spune C.Noica prin chiar titlul lucrării sale). "Apartenenţa este condiţia sensului funciar al interesului istoric nu pentru că alegerea temei şi a modului de tratare sunt dictate de motivaţii subiective extraştiinţifice (în acest caz apartenenţa ar fi redusă la o predispoziţie emoţională de genul simpatiei, care nu este decât un caz particular), ci pentru că şi apartenenţa la anumite tradiţii este deja predeterminată, fiindcă se conţine de la bun început în finitudinea istorică a fiinţării istorice, ca şi faptul proiectării în viitor a putinţei sale de a fi. De aceea Heidegger insistă cu deplin temei asupra faptului că ceea ce el a numit "situaţia de a se afla aruncat (Geworfenheit) şi "proiect" (Entwurf)* trebuie luate în relaţia de coapartenenţă reciprocă. Numai astfel devine clar de ce nu poate exista înţelegere şi interpretare în care să nu funcţioneze această structură existenţială integrală" [4, p. 314] şi de ce înţelegerea nu se poate săvârşi decât pe calea proiectării (anticipării) întregului ansamblu semantic al ceea ce s-a întâmplat. Evenimentul istoric nu poate fi înţeles ca un fapt dat şi izolat, ci numai în calitate de ceea ce este în fiinţa sa - ajungere la prezenţă, adică ex-venire din Fiinţa temporalită-

* Prin aceste cuvinte germane care conţin radicalul "aruncat", "azvîrlit", "pus" Heidegger caută să redea constelaţia semantică a termenilor latini "subject" (sub-pus, "temei"), "object" (aruncat, pus în faţă), project (aruncat înainte,

Scanned with OKEN Scanner

ţii lui încheiate spre Dasein în care omul ex-sistă [adică se situează în afara "Acum"-ului – A.G.] şi proiectează tot ce există într-o prelungire existenţială a lucrului* pe care o raportează la propriile posibilităţi şi necesităţi ca fiinţare-în-lume.

Numai în acest mod ontologic de a pune problema fenomenului înţelegerii teza "orice înţelegere este în ultima instanţă înţelegere de sine" [4, p. 312] îşi dezvăluie, relevă Gadamer, întregul adevăr pe care îl conţine. Înţelegerea nu este un fenomen pur psihologic, nici unul logic sau gnoseologic, rădăcinile ei se află în afara conştiinţei umane, înţelegerea nu începe cu trăirea şi nici nu se încheie cu cunoaşterea teoretică-ştiinţifică sau cu generalizări filosofice mai ample, ea aparţine Dasein-ului, iar prin acesta Fiinţei ce „Se descoperă", „Se adevereşte" prin întreaga ex-sistenţă a omului, ci nu numai prin activitatea lui intelectuală şi spirituală. De aceea, Gadamer a ajuns la convingerea că procesul hermeneutic nu poate fi definit integral decât luând laolaltă cele trei procese, momente ale lui: înţelegerea (care este, înainte de toate, o implicare a subiectului în obiectul cunoaşterii), explicarea (scoaterea lucrului din sinea lui şi punerea lui în legătura cu alte lucruri) şi aplicarea (priceperea de a redescoperi înţelesul general, de a-i da o nouă viaţă în situaţia concretă a prezentului fiinţării omului) [4, p. 364].

Descoperirea de către Heidegger a structurii originare a înţelegerii a deschis perspectiva unei interpretări noi, ontologice, a noţiunii de "cerc

---

anticipat, prevăzut), pentru a da în vileag şi combate caracterul metafizic al conceperii cunoaşterii sub forme contrapunerii dintre " "subiect" şi "obiect", însăşi apelarea la aceşti doi termeni, fiind predeterminată de "uitarea metafizică" a Fiinţei şi de dezagregarea acesteia în moduri opuse de fiinţare (lucru-obiect şi viaţa conştientă de sine a subiectului) între care metafizica nu vede altă mediere decât gândirea, simţirea, voinţa, acţiunea subiectului, scăpându-i temeiul prim al tot ce fiinţează şi interacţionează - Fiinţa.

* Heidegger arăta în *Construire, locuire, gândire* că "lucrul (Ding) însemna în germana veche "*Strângere-laolaltă*" (thing), de unde şi "Bedingung" - "legătură" [M.Heidegger, *Originea operei de artă*, p.184], astfel că, mergând mai departe spre sensurile originare ale cuvintelor, ajungem la descoperirea înrudirii dintre "lucru" ca acţiune de "strângere-laolaltă" a lucrurilor, "logos" care provine de la verbul *legein*, adică legare a lucrurilor în vorbire şi gândire, „poiesis" şi "tehne", care origine desemnau crearea unui lucru prin "strângerea-laolaltă" a mai multor lucruri [Martin Heidegger, *Întrebare privitoare la tehnică*, [Ibidem, p. 134].

Inv. 183183

Scanned with OKEN Scanner

hermeneutic"*, care în hermeneutica anterioară apărea ca un cerc vicios de "du-te-vino" a înţelegerii de la parte la întreg şi înapoi la parte ce avea loc în interiorul cunoaşterii subiective. Propunându-şi să valorifice implicaţiile metodologice pentru hermeneutică ale faptului deducerii ontologice a structurii circulare a înţelegerii din temporalitatea Fiinţei**, Gadamer insistă asupra următoarelor momente din descrierea pe care a dat-o Heidegger cercului hermeneutic şi care a pus într-o nouă lumină importanţa capitală pe care o are circularitatea structurii înţelegerii:

- Cercul hermeneutic trebuie pus în mişcare plecând nu de la o întemeiere logică a lucrului, ci de la "faptele însele", de la un sens ontologic pozitiv care poate fi intuit numai dacă sunt lăsate să vorbească în voie "faptele însele", fără a le subsuma imediat unei concepţii, unui ideal, unei interpretări pripite, ci ascultînd rostirea Fiinţei prin lucruri şi lăsând aceste lucruri să-şi exercite din plin acţiunea lor asupra noastră;

- Înţelegerea sensului existenţial originează dintr-o intuire a acestuia, dar această intuiţie nu trebuie să poarte un caracter arbitrar şi subiectiv şi să se dezlănţuie într-o interpretare proprie care, determinată mai mult de anumite predispoziţii mentale individuale, reţine doar faptele ce "corăspund" cu propriul nostru răspuns la întrebarea generată de text, fără a fi atentă la ceea ce spun "faptele însele" în ansamblul lor, adică la înţelesul lor întreg;

- Înţelegerea nu poate demara decât prin proiectarea anticipativă a întregului, prin schiţarea ipotetică, probabilistică a ceea ce poate fi, a "strângerii-laolaltă" a faptelor într-un tot întreg, lectura textului fiind o continuă oscilare între construirea unei versiuni proprii a "pro-ducerii" lucrului şi verificarea acesteia prin dezvoltarea reală a enunţării, abandonarea versiunii eşuate şi elaborarea alteia sau a câtorva paralele;

---

* Vezi o prezentare mult mai amplă şi mai detaliată a acestei noţiuni de bază a hermeneuticii la Adrian Marino în *Hermeneutica lui Mircea Eliade* şi în *Hermeneutica ideii de literatură.*

** Pentru opera literară prezintă un interes nu mai mic şi concepţia lui Heidegger despre structura tetradică a spaţialităţii Fiinţei, dezvoltată în eseurile *Construire, locuire, gândire* şi *...În chip poetic locuieşte omul...*, incluse în volumul *Originea operei de artă.* Însă Heidegger nu a corelat temporalitatea cu spaţialitatea într-un concept unic, asemenea conceptului cronotop elaborat

Scanned with OKEN Scanner

- De aici importanţa decisivă a rolului, a ceea ce Heidegger a definit ca "pre-înţelegere" care este condiţionată de întreaga structură existenţială a omului şi care în sfera conştiinţei de sine se manifestă sub forma de pre-dispoziţii, pre-opinii, pre-judecăţi, pre-căutari, pre-concepţii ş.a.m.d., de care suntem doar parţial sau deloc conştienţi; înţelegerea nu provine dintr-o lipsă de înţelegere, ci numai dintr-o anumită pre-înţelegere, în care este concentrată întreaga experienţă istorică a omului, astfel că orice înţelegere este predeterminată de repertoriul pre-înţelegerii. Dar realizarea înţelegerii nu decurge automat din pre-înţelegere, ci depinde de măsura în care predispoziţiile, prejudecăţile, pre-opiniile noastre ne ajută să coparticipăm la construirea cât mai adecvată a înţelesului întreg ce ne solicită din textul dat şi ne implică în el. Ele ne pot ajuta, dar şi ne pot împiedica să receptăm adevărul nou pe care îl conţine mesajul acestui text. Înţelegerea se produce din aceste pre-judecăţi, pre-concepţii, dar numai în măsura în care ele nu sunt arbitrare, incidentale în raport cu mesajul textului, ci sunt adecvate acestuia, fiind reactualizate şi într-un sens generate de acţiunea pe care "faptele însele", ce stau la baza "lucrului textului", le produc asupra pre-înţelegerii noastre;

- Înţelegerea unui mesaj presupune de aceea o conştientizare a diferenţei dintre ceea ce ştim şi credem şi ceea ce ni se spune, o conştientizare a limitelor prejudecăţilor, preconcepţiilor proprii. Această exigenţă principială generală referitor la un mesaj verbalizat capătă forma cerinţei de a conştientiza diferenţa dintre limbajul propriu şi limbajul străin în care ni se adresează mesajul, de a nu extinde înţelesurile proprii asupra cuvintelor şi expresiilor ce conţin alte înţelesuri, proprii altei epoci istorice, altei personalităţi. Pericolul folosirii inconştiente a cuvintelor, al substituirii înţelesurilor proprii, uzuale, obişnuite în vorbirea curentă, celor străine este foarte mare şi el conduce adeseori la o pseudo-înţelegere, de unde şi importanţa principală pentru hermeneutică a faptului că Heidegger relevă insistent prioritatea ascultării-tăcerii faţă de „vorbirea-interpretare";

- Numai obstacolul de care se loveşte pre-înţelegerea noastră în cuprinderea coerentă a mesajului în întregul lui, adică ceea ce obişnuim să numim „neînţelegere", ne poate face conştienţi de limitele noastre subiective, de necesitatea de a ieşi din cercul nostru şi de a ne deschide

Scanned with OKEN Scanner

pentru alte înțelesuri ale lucrurilor. Această necesitate este conștientizată sub forma întrebării ce se naște din dificultatea de a traduce mesajul din limbajul lui propriu în limbajul nostru. Este foarte important de a nu ocoli întrebarea, de a nu da la ea răspunsuri pripite, convenabile pre-înțelegerii noastre, ci de a o menține și de a o desfășura într-o înlănțuire de alte întrebări ce decurg din ea cu necesitate, dacă întrebarea este bine pusă, adică este cu privire la însăși esența lucrului în acțiunea lui fireas-că. De aici prioritatea întrebării față de răspuns, a interogării textului față de explicarea și interpretarea lui. Astfel, scrie Gadamer, "sarcina hermeneutică trece cu de la sine putere în punerea întrebării cu privire la fapte... Prin aceasta, activitatea hermeneutică este pusă cu picioarele pe un teren solid. (...) Cine năzuiește să înțeleagă cu adevărat textul, trebuie să fie disponibil de a-l asculta și de a-i permite să vorbească. De aceea conștiința educată din punct de vedere hermeneutic trebuie să fie predispusă pentru receptarea alterității textului. Această receptivitate, însă, nu presupune nici "neutralitate" (cu privire la esența lucrului adus în discuție), nici autonihilare, ci este o conștientizare și o depășire a propriilor pre-opinii și pre-judecăți. E vorba de nevoia de a ține în minte mereu propria preconcepție pentru a lăsa textului posibilitatea de a acționa asupră-ne prin alteritatea lui, adică prin însuși conținutul obiectiv al lucrului lui, și, prin aceasta, de a opune adevărul faptelor atitudinilor noastre preconcepute față de ele;

- Interogarea mesajului tradiției nu este, deci, o receptare pasivă, ci o acțiune prin care este nu numai disponibilizat, deschis pentru acțiunea lucrului textului auditorul, ci este făcut să vorbească mesajul, adică esența lucrului, să răspundă la întrebările pe care însuși textul le conține și ne aduce la găsirea unor răspunsuri noi, împingând interogarea, adică înlănțuirea de întrebări și răspunsuri, mai departe de răspunsurile ultime ale textului. Astfel, interogarea care pătrunde tot mai adînc în esența lucrului și participă la "co-pro-ducerea" lui poate conduce nu numai la depășirea limitelor pre-înțelegerii auditorului, ci și a limitelor cunoașterii pe care o conține textul tradiției. Drept exemplul, cel mai elocvent Gadamer aduce modul în care Heidegger a dezvoltat interogarea tradiției metafizice până la repunerea întrebării cu privire la Ființă care a fost împinsă în umbră de gândirea filosofică occidentală de la Socrate, Platon și Aristotel încoace. „În Ființă și timp el a concretizat meditația

Scanned with OKEN Scanner

sa generală asupra problemei hermeneutice în legătură cu întrebarea despre fiinţă. Pentru a dezvolta situaţia hermeneutică, în corespundere cu pre-intenţia, pre-căutarea şi pre-anticiparea lui, el verifică critic întrebarea sa pe care o adresează metafizicii în momentele de cotitură ale istoriei ei. În fond, el nu face altceva decât ceea ce i se cere în asemenea situaţii conştiinţei istorico-hermeneutice; înţelegerea, fiind înfăptuită metodologic şi conştient, tinde nu numai să-şi dezvolte anticipaţiile sale, ci să le facă conştiente pentru a le putea ţine sub control şi a le aduce la o înţelegere justă, bazată pe fapte. Aceasta are în vedere Heidegger când formulează exigenţa ca în elaborarea anticipaţiilor tema ştiinţifică să fie "garantată" de faptele însele.

Vorba e nu de a te îngrădi de datina istorică ce ni se adresează prin text, ci dimpotrivă: de a te îngrădi de ceea ce te poate împiedica să înţelegi această datină, din punctul de vedere al lucrului însuşi. Domnia prejudecăţilor necunoscute de noi - iată ce ne face surzi la ceea ce ni se spune prin datină. Demonstrând că în modul de a concepe conştiinţa la Descartes şi spiritul la Hegel continuă să domine ontologia substanţială a grecilor, care interpretează fiinţa doar ca o realitate prezentă şi disponibilă, Heidegger se situează, astfel, dincolo de limitele conştiinţei de sine a metafizicii Timpurilor Noi, însă o face nu în mod arbitrar, ci plecând de la "pre-opinia" care a şi făcut posibilă o nouă înţelegere a acestei tradiţii. Această nouă înţelegere însă a rezultat dintr-o analiză atentă a premiselor ontologice care au stat la temeiul categoriei subiectivităţii. (...) Astfel, el "garantează" tema ştiinţifică, incluzând-o în înţelegerea datinii istorice şi o pune în joc. Aşa are loc concretizarea conştiinţei istorice în examinarea problemei înţelegerii.

Numai recunoaşterea faptului că orice înţelegere are caracterul prejudecăţii [adică este predeterminată de tradiţie şi se poate dezvolta numai în cadrul acestei tradiţii - A.G.] îi conferă problemei hermeneutice ascuţimea cuvenită" [4, p. 321-322].

"Heidegger în prelegerile sale îşi fermeca auditoriul, - îşi aminteşte filosoful german W. Anz, un alt student renumit al filosofului Fiinţei, - prin energia gândirii sale şi prin puterea de pătrundere fenomenologică în esenţa întrebării fundamentale pe care el le manifesta sub forma convorbirii cu tradiţia. Întreaga filosofie, de la Parmenide şi pâna în zilele noastre, defila în faţa noastră, ca o procesiune unică şi continuă,

Scanned with OKEN Scanner

aducându-ne la experienţa contemporană. Noi, auditorii, deveneam martorii unui dialog continuu prin care devenea evident că în cele mai diferite epoci gândirea se zbătea asupra uneia şi aceleiaşi întrebări. Întrebarea cu privire la Fiinţă, fiindu-ne prezentată în diversitatea felurilor de a o înţelege sau de a o ocoli, ca un lanţ nesfârşit de întrebări şi răspunsuri, explicite sau implicite, constituia acea axă care îi unea pe toţi filosofii, făcându-i "contemporanii" noştri (...)" [30, p. 53].

În cursul său despre fenomenologie Heidegger nu se limita la expunerea principiilor fundamentale ale teoriei maestrului său Edmund Husserl, ci le prezenta studenţilor săi însăşi gândirea fenomenologică în acţiune. "Noi vedeam că orice interogare filosofică este o acţionare în care este angajat şi cel ce se întreabă. Cu cât mai ferm şi mai departe acesta intră în discutarea chestiunii, cu atât e mai clar că întrebarea îl priveşte şi pe el însuşi. Pe măsură ce modul de interogare devine tot mai elaborat, cadrul interogării tot mai clar conturat, iar reflecţia mai precisă, mai adecvată fondului esenţial al întrebării în progresivă concretizare, gândirea interogatoare săvârşea ea însăşi o metamorfoză" [Ibidem, p. 54].

Heidegger nu le descria studenţilor fenomenologia ca o metodă de gândire, nu le arăta lor mostre de aplicare a acesteia la tratarea problemelor filosofice concrete, pentru că, zicea el: "Metoda fenomenologică, ca şi oricare altă metodă ştiinţifică, creşte, (în sensul de se produce în mod organic ca tot ce fiinţează cu adevărat şi totodată se schimbă pe solul în care ea s-a ivit, în descoperirea pe care ea a făcut-o, prin pătrunderea la lucrurile înseşile [deviza lui Husserl era "să ne întoarcem la lucrurile înseşile" – A.G.]. Metoda ştiinţifică nu este nicidecum o tehnică oarecare de operare cu lucrul. Din momentul în care devine o asemenea tehnică, ea se îndepărtează de propria-i esenţă". Tânărul profesor le prezenta studenţilor săi fenomenologia nu ca un neofit, ca un discipol fidel al maestrului său, el le înfăţişa gândirea sa fenomenologică asupra naturii fenomenologice a gândirii filosofice în general. "Tocmai în această simultaneitate, fuziune a prezentării riguros elaborate a obiectului şi a implicării existenţiale în el consta, – îşi continuă W. Anz evocările sale filosofice, – vraja gândirii lui interogatoare.

Heidegger era conştient de analogia filosofării sale cu dialogurile socratice ale lui Platon. El putea să-şi definească cu deplin temei gândirea

Scanned with OKEN Scanner

sa drept o "maieutică socratică atotcuprinzătoare". "Este necesar, zicea el, să ieşim în întâmpinarea filosofului (interpretat) şi într-un sens să-l ajutăm să se nască cum trebuie în procesul comunicării cu el prin dialog. Nu e nimic nou în aceasta, e metoda veche a maieuticii lui Socrate [care zicea că în filosofările sale el practică meseria maicii sale, care era moaşă, atâta doar că el ajuta natura umană să nască gânduri – A.G.].

În această ajutorare maieutică "modestă" pe care asistentul Heidegger o acorda maestrului său în naşterea "cum trebuie" a teoriei sale fenomenologice, făcând-o să răspundă la propriile lui întrebări, la care însuşi fondatorul ei nu se gândise, studenţii se făceau martorii nu numai a naşterii fenomenologiei lui Husserl, care căpăta noi întemeieri, ci şi a unei noi filosofii din pântecul acestei fenomenologii, după cum ne-a arătat foarte bine Walter Biemel în lucrarea sus-pomenită *Heidegger şi fenomenologia*: "Această controversă critică cu Husserl [ea a început după publicarea *Fiinţei şi timp* care l-a contrariat pe acesta prin unele divergenţe principiale – A.G.], ale cărei rădăcini le-am arătat încă în prelegerea timpurie "Probleme fundamentale ale fenomenologiei", conduce dar la aceea că Heidegger reclamă necesitatea unei noi cuprinderi a existenţei umane şi cu aceasta totodată, aşa cum s-a exprimat în *Sein und Zeit*, iscarea problemei fiinţei" [1, p. 73].

Prin gândirea interogatoare a problemelor fundamentale ale fenomenologiei; Heidegger a ajuns la întrebarea cu privire la fiinţa care nu se mai putea dezvolta mai departe decât în afara fenomenologiei. "Doar datorită lui Husserl, - scria el unui traducător francez, - am ajuns la un raport viu şi fecund cu adevărata împlinire a întrebărilor şi descrierii fenomenologice. Astfel am reuşit să dezvolt filosofic întrebarea fundamentală despre Fiinţă, pe care se baza cercetarea mea" [Ibidem, p. 51].

Din momentul în care în centru a fost pusă întrebarea despre fiinţă, fapt pe care Husserl l-a apreciat ca o reîntoarcere la metafizică, pe care el o considera depăşită prin fenomenologia sa, "conceptele de bază husserliene – intenţionalitatea, reducţia, intuiţia esenţei (Wesensschau) nu mai joacă nici un rol" în dezvoltarea de mai departe a gândirii filosofice a lui Heidegger. De aceea el, opinează Walter Biemel, renunţa la denumirea de fenomenologie pentru filosofia sa, dar nicidecum la analizele fenomenologice: "fenomenologia nu a fost eliminată din gândirea lui Heidegger de după *Fiinţă şi timp*, însă ea a devenit pentru el o meto-

Scanned with OKEN Scanner

dă auxiliară, preliminară de deconstrucţie fenomenologică a noţiunilor principale ale filosofiei" [Ididem]. Interpretarea istoriei metafizicii iese acum într-adevăr în prim planul preocupărilor sale, dar această reîntoarcere se va face prin prisma modului său nou de a pune întrebarea despre fiinţă în scopul învingerii metafizicii. „Ce înseamnă învingerea metafizicii?" – iată întrebarea care trece ca un fir roşu prin textele sale de la sf. anilor '30 care vor fi publicate cu acest titlu abia în 1954. "De metafizică nu te poţi debarasa ca şi cum ar fi vorba de o oarecare concepţie. Este cu neputinţă ca ea sa fie lăsată pur şi simplu în urmă ca o învăţătură în care nimeni nu mai crede şi care nu mai reprezintă nimic" [33, p. 214-215].

Analiza critică a substratului metafizic al noţiunilor filosofice contemporane de bază devine tema centrală a scrierilor lui Heidegger din a doua etapă a creaţiei sale, când el a ajuns la convingerea că metafizica nu a fost depăşită cu adevărat, că toţi criticii ei anteriori lui au căzut până la urmă, fără să-şi dea seama, prizonierii acesteia, deoarece rădăcinile ei sunt implântate adânc în însuşi modul de fiinţare al omului european, în tipul de civilizaţie tehnică ce se formează la sf. sec.18, dar începuturile căreia au fost puse încă de pe vremea lui Platon şi Aristotel.

De aceea metafizica, fiind modul de gândire dominant al unei epoci în care încă trăim, nu poate fi depăşită, ea nu poate fi decât conştientizată în principiile şi caracteristicile ei de bază pe calea deconstruirii ontologice a istoriei ei. S-au înşelat amarnic toţi acei care şi-au închipuit că au reuşit s-o depăşească şi s-o trateze din afara ei. Prin aceasta ei nu au dovedit decât că au înţeles unilateral şi superficial gravitatea şi complexitatea încă insolubilă a problemei învingerii metafizicii. Metafizica, nefiind înţeleasă în temeiurile ei existenţiale, a reapărut sub forme noi în chiar gândirea criticilor ei cei mai categorici. "Orice şi oricum neam propune să gândim, - le spunea Heidegger mereu studenţilor săi, îşi aminteşte W.Anz, - noi gândim neapărat în spaţiul acţiunii tradiţiei" cercetate [30, p. 54]. Gândirea adevărată începe abia atunci când noi ne deschidem, ne expunem acţiunii tradiţiei istorice şi începem să cunoaştem efectele acestei acţiuni asupra existenţei noastre istorice proprii. Nu există o poziţie a subiectului cunoscător situată în afara istoriei ca mod specific de manifestare a temporalităţii fiinţei. O asemenea poziţie, pe care o pretindea conştiinţa istorică tradiţională, mai ales începând cu

Scanned with OKEN Scanner

filosofia istorică a Iluminismului, nu este decât una din iluziile epistemologice pe care le alimentează anume metafizica de tip scientist-pozitivist care toate relaţiile omului cu lumea lui le vede prin opoziţiile subiect-obiect, cauză-efect, scop-mijloc ş.a.

Această idee a lui Heidegger a implicării gândirii istorice în istoria tradiţiei culturale studiate Gadamer a făcut-o unul din principiile de bază ale hermeneuticii sale, pe care l-a numit principiul istoriei efectelor sau al conştiinţei istorice eficiente. Teoria gadameriană a conştiinţei istorice fondată pe baza acestui principiu heideggerian "marchează culmea reflecţiei lui Gadamer asupra fundării ştiinţelor spiritului. Această reflecţie este pusă sub titlul "Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein", adică, în traducere literală: conştiinţa-istoriei-efectelor. Această categorie nu mai ţine de metodologie, de cercetarea istorică, ci de conştiinţa reflexivă a acestei metodologii. Este conştiinţa de a fi expus istoriei şi acţiunii sale, în aşa fel, încât această acţiune istorică asupra noastră nu poate fi obiectivată, întrucât face parte din fenomenul istoric însuşi" [34, p. 90].

Gadamer: "conştiinţa istorică eficientă" şi "fuziunea orizonturilor"

Prin această concepţie a conştiinţei istorice a efectelor acţiunii istorice a tradiţiei culturale asupra cercetătorului ei, pe care trebuie să şi-o însuşească hermeneutica filosofică ca teorie generală a înţelegerii şi interpretării, Gadamer a urmărit să scoată ştiinţele culturii de sub influenţa metodologiei bazate pe contrapunere metafizică dintre obiect şi subiect, care în domeniul cercetării tradiţiei istorice se concretizează prin problema raportului dintre distanţarea alienantă faţă de tradiţie şi conştiinţa apartenenţei la ea a subiectului cunoscător. Să nu uităm: problema hermeneutică apare acolo şi atunci unde în continuitatea tradiţiei culturale apar discontinuităţi şi chiar rupturi ce pun în primejdie comunicarea dintre trecut şi prezent. Gadamer a plecat de la faptul că "interesul nostru istoric este îndreptat nu numai către fenomenul istoric şi către opera (textul) prin care el a ajuns la noi, ci are numaidecât ca temă colaterală şi acţiunea istorică pe care fenomenul şi opera în cauză o produce asupra noastră". E vorba nu de cercetarea istoriei influenţe-

Scanned with OKEN Scanner

lor, pe care acel sau alt text le-a produs asupra generaţiilor posterioare, de care se ocupa de multă vreme şi istoria literară, ci, relevă Gadamer, de o cerinţă cu totul nouă pentru hermeneutica tradiţională, şi anume de necesitatea de a conştientiza adevărul că o cercetare istorică se naşte nu dintr-un interes de cunoaştere pur teoretică, ci întotdeauna dintr-o interacţiune existenţială dintre experienţa trecutului şi experienţa actualităţii, care premerge şi determină naşterea interesului istoric al prezentului faţă de tradiţie cu mult înainte de formarea unei preocupări istorice ştiinţifice. Conştiinţa istorică trebuie să-şi dea seama de adevărul că însuşi interesul faţă de un eveniment istoric apare doar în urma faptului că ne aflăm în sfera de acţiune a acestuia asupra existenţei noastre actuale, tot aşa cum nu observăm un lucru decât atunci când raza de lumină ajunge la noi şi ni-l face evident. "Obiectivismul istoric, apelând la metoda lui critică, pune în umbră anume implicarea existenţială a conştiinţei istorice în acţiunea efectivă a evenimentului istoric" [4, p. 356]. Prin transformarea evenimentului istoric într-un fapt săvârşit şi consumat cândva, care prezintă interes doar ca obiect de studiere ştiinţifică, istoriografia pozitivistă scapă din vedere adevărul întreg despre eveniment, care este anume produsul interacţiunii dintre obiectul cunoaşterii şi subiectul cunoaşterii. "În acest sens obiectivismul istoric se asimilează cu statistica, care este un mijloc convenabil al propagandei, deoarece pretinde că vorbeşte în limbajul faptelor şi creează astfel aparenţa obiectivităţii, care în realitate este condiţionată de obiectivul propus.

Prin urmare, nu e deloc vorba de a elabora o istorie a efectelor în calitate de o disciplină auxiliară a ştiinţelor spiritului, ci de cu totul altceva: trebuie să învăţăm a ne înţelege mai bine pe noi înşine şi să conştientizăm faptul că în orice înţelegere, indiferent dacă ne dăm sau nu seama de aceasta, îşi găseşte expresie influenţa pe care deja a exercitat-o asupra noastră istoria efectelor. De altfel, acolo unde credinţa naivă în metodă neglijează această influenţă, consecinţa este deformarea cunoaşterii faptelor înseşi. Puterea istoriei asupra existenţei finite a omului constă tocmai în aceea că ea se manifestă chiar şi atunci când omul, încrezându-se în metoda sa ştiinţifică, neagă propria sa istoricitate. De aceea cerinţa conştientizării istoriei efectelor [deşi nu poate fi îndeplinită total niciodată şi chiar este periculos, relevă totodată Gadamer, a crede că s-a ajuns la o asemenea îndeplinire - A.G.] este

Scanned with OKEN Scanner

o necesitate de prim ordin pentru orice conştiinţă ştiinţifică (...). Conştiinţa istorică eficientă este mai curând un moment al realizării înţelegerii "care joacă un rol important în ajungerea la o punere justă a întrebării (subl. lui Gadamer)" [4, p. 357]. Conştiinţa istorică eficientă presupune, înainte de toate, conştientizarea situaţiei hermeneutice. Este problema cea mai dificilă, relevă Gadamer, pentru că situaţia nu poate fi obiectualizată, adică nu poate fi pusă în faţa subiectului ca un lucru oarecare, noi nu ne putem contrapune situaţiei pentru că noi suntem şi mereu ne pomenim deja într-o situaţie, pe care înţelegerea noastră nu o poate niciodată cuprinde în întregul ei. Noi ne aflăm în centrul unui cerc de lumină care, însă, nu acoperă, nu iluminează întreaga situaţie în care ne aflăm. De aceea, trebuie avut mereu în vedere că reflecţia istorică eficientă, care extinde cercul de luminozitate al înţelegerii, nu poate fi niciodată un proces încheiat şi că această infinitudine nu este o deficienţă a conştiinţei noastre, ci rezidă în însăşi fiinţa existenţei istorice pe care o reprezentăm noi înşine. "Fiinţa istorică niciodată nu se epuizează în cunoaşterea de sine. Fiecare cunoaştere de sine se naşte dintr-o existenţă istorică anterioară care ne apare ca ceva dat şi pe care o putem numi împreună cu Hegel substanţă, pentru că ea constituie baza tuturor opiniilor şi relaţiilor subiectuale, prin urmare, orientează şi limitează totodată toate posibilităţile de înţelegere a datinii [adică a tradiţiei ca ceva ce ne este dat de trecutul nostru - A.G.] în alteritatea sau înstrăinarea ei. "Un alt indiciu al dialecticii participării şi distanţării ni-l oferă conceptul de fuzionare a orizonturilor (Horizontverschmelzung). Într-adevăr, potrivit lui Gadamer, condiţia de finitudine a omului şi a cunoaşterii lui istorice exclude orice survolare a distanţelor alienante, deci şi orice sinteză de tip hegelian. Totuşi, această finitudine nu este de natură a mă închide într-un punct de vedere. Unde există situaţie, există şi orizont susceptibil de a se restrânge sau lărgi. „Datorăm lui Gadamer această idee fecundă după care comunicarea la distanţă între două conştiinţe diferit situate istoric se realizează prin fuzionarea orizonturilor lor, adică prin intersectarea perspectivelor lor asupra departelui şi asupra deschisului. Încă o dată, între apropiat, depărtat şi deschis este presupus un factor de distanţare. Acest concept semnifică faptul că noi nu trăim nici în orizonturi închise, nici într-un orizont unic. În măsura în care fuzionarea orizonturilor exclude ideea unei cunoaşteri totale şi

Scanned with OKEN Scanner

unice, acest concept implică tensiunea între propriu şi străin, între apropiat şi depărtat; jocul diferenţei este astfel inclus în punerea în comun" [34, p. 91].

Astfel ne prezintă, scurt şi cuprinzător, Ricoeur acest concept gadamerian, prin care hermeneutul german a adus o contribuţie importantă la teoria contemporană a înţelegerii şi a interpretării textului literar, însă Ricoeur, cu toate că dă o apreciere foarte înaltă, şi pe drept temei, elaborării de către Gadamer a acestui concept, nu-l analizează mai concret şi nici nu recurge la el în propriile sale investigaţii hermeneutice. O analiză mai atentă a acestui concept se impune, cu atât mai mult cu cât el ocupă un loc central şi în teoria lui Bahtin despre dialog, unde, cum vom vedea, termenul de orizont ("Кругозор") va fi dezvoltat prin conceptul "cronotop".

Orientarea antidialogică a hermeneuticii postheideggeriene

Pe parcursul lucrării sale, Gadamer revine în repetate rânduri la tezele principale ale lui Schleiermacher, dar de fiecare dată numai sub aspectul necesităţii depăşirii limitelor lor metodologice. Cu părere de rău, din acest istoric, atât de documentat şi profund analitic, nu ne putem face o idee despre acea dezvoltare pozitivă, care, fără îndoială a avut loc, a intuiţiilor lui Scheleiermacher privind caracterul dialogic al înţelegerii şi interpretării textului sub forma "convorbirii semnificative" dintre Eu şi Tu. Gadamer demonstrează convingător că romanticii au pus în faţa Eului problema lui "Tu", dar nu au putut-o soluţiona. Dar însuşi Gadamer nu acordă decât o importanţă preliminară şi auxiliară acestei probleme în hermeneutica filosofică modernă. Având convingerea că aceasta îşi poate găsi o bază solidă şi suficientă în filosofia "Fiinţei" a lui M.Heidegger, al cărui "proiect hermeneutic" el şi-a propus să-l realizeze, Gadamer nu urmăreşte evoluţia hermeneuticii de la Schleiermacher decât pe traseul care, prin Dilthey, Nietzsche, Husserl, duce spre proiectul de "hermeneutică a facticităţii" fundamentat ontologic de M.Heidegger. În spiritul patosului critic, deconstructivist, al acestuia faţă de tradiţia raţionalismului metafizic idealist european, de la Socrate, Platon şi Aristotel încoace, şi faţă de subiectivismul indivi-

Scanned with OKEN Scanner

dualismului omului modern, Gadamer a fundamentat o hermeneutică principial antiinvidualistă a interpretării textului, bazată pe o filosofie corespunzătoare a limbajului, în care rolul subiectului individual este tratat cu multă suspiciune.

Formulând punctul său de plecare, principial divergent de ceea ce numeşte "metafizica estetică a invidualităţii" a hermeneuticii romantice a lui Schleiermacher, Gadamer scrie: "Noi luăm ca punct de plecare teza: a înţelege înseamnă în primul rând a înţelege unul pe altul, înţelegerea este, înainte de toate, o înţelegere reciprocă. Aşa că oamenii, de cele mai multe ori, se înţeleg unul cu altul în mod direct sau negociază până ajung la o înţelegere reciprocă. Acordul este, deci, întotdeauna ajungere la acord "în ceva", este o convenire "despre ceva", însăşi limba este o mărturie că "ceva, despre care..." şi "ceva, în care..." se referă nu la un obiect arbitrar al vorbirii, indiferent de care se caută calea spre o înţelegere de sine mutuală. Dimpotrivă, el constituie calea [să ne amintim că metoda în greacă înseamnă "cale" – A.G.] şi obiectivul înţelegerii de sine ca atare. Dacă doi oameni se înţeleg între ei independent de asemenea "ceva despre care" sau "ceva în care", înseamnă că ei se înţeleg unul pe altul nu într-o chestiune anume, ci se înţeleg în general, în tot ce-i leagă pe oameni ca atare. Însă înţelegerea devine o problemă specială numai acolo unde a luat sfârşit această convieţuire firească într-un consens comun cu privire la ceea ce se subînţelege, iar subînţelesul ["subiect" înseamnă "sub-pus", adică obiectul-suport al înţelesului – A.G.] nu este altceva decât obiectul (cauza, lucrul) comun. Acolo unde s-au iscat neînţelegeri şi opinia exprimată şochează prin neînţelesul ei, numai acolo convieţuirea firească clădită pe o subînţelegere consensuală tacită a obiectului comun întâmpină obstacole greu de trecut, încât părerea celuilalt se prezintă ca o aparenţă intransparentă ce aparţine doar lui "Tu" sau autorului textului. Dar şi atunci încă se încearcă mai întâi a se ajunge la un acord, şi nu doar la o simplă înţelegere, şi anume din nou pe calea care duce la un obiect comun. Şi numai atunci când toate căile şi potecile sunt "bătătorite, or, în aceasta constă arta convorbirii, a întrebărilor şi răspunsurilor, a argumentărilor, afirmaţiilor şi negaţiilor, care formează ţesătura textului ca un dialog intern ce se cere înţeles de suflet – abia atunci întrebarea se pune altfel. Numai atunci efortul de a înţelege se îndreaptă către individualitatea lui "Tu" şi

Scanned with OKEN Scanner

atenţia se concentrează asupra modului ei particular de a fi. (...) Realizarea înţelegerii veritabile se poticneşte evident atunci când încercarea de a înţelege conţinutul obiectiv capătă forma unei întrebări retractate: cum însă a ajuns el la această părere a lui? Este evident că acest fel de a pune întrebarea [referitor la individualitatea subiectului enunţului, ci nu la obiectul de interes comun - A.G.] este deja o mărturie a unei înstrăinări de cu totul alt gen [decât cea legată de un text într-o limbă străină - A.G.] şi ea înseamnă refuzul sensului comun" [4, p. 228].

Sunt observaţii profunde şi subtile, în spiritul ontologiei fundamentale a lui Heidegger, cu patosul ei antimetafizic, antisubiectivist şi antiindividualist. Dar prin aceste consideraţii, Gadamer pune la îndoială nu numai individualismul subiectivist al Eului romantic, care suferă într-adevăr de egocentrism, ci şi faptul că momentul individualităţii umane, bipolaritatea Eu-Tu ar constitui o necesitate esenţială, indispensabilă a actului de înţelegere în "convorbirea semnificativă" orală sau scrisă. Pentru Gadamer personalitatea individuală a partenerului nu constituie subiectul principal al convorbirii, ci doar o cale ocolită, dictată de o anumită situaţie hermeneutică produsă de atomizarea individualistă a societăţii moderne*, spre înţelegerea veritabilă care are drept scop final căderea de comun acord cu privire la conţinutul obiectiv al unei cauze comune. "Convorbirea este un proces de înţelegere reciprocă. De aceea, în orice convorbire autentică noi ne adâncim în cuvintele celuilalt, ţinem seama cu adevărat de punctul lui de vedere, încercăm să ne punem în locul lui: însă o facem nu pentru a-l înţelege pe el ca o personalitate concretă, ci pentru a înţelege ceea ce el ne spune. Vorba e de a evalua justeţea factică a opiniei lui, pentru a putea ajunge cu el la un acord în ceea ce priveşte fondul chestiunii în cauză, în felul acesta noi raportăm opinia lui nu la el însuşi, ci la propriile noastre opinii - juste sau eronate. Când însă noi îl cercetăm pe altul în calitate de o personalitate dată, ca în cazul unui examen medical sau al interogatoriului unui inculpat, atunci situaţia de înţelegere reciprocă este absentă" [4, p. 448].

* Aici e locul să ne punem încă o dată întrebarea esenţială pe care Gadamer, ca şi Heidegger, nu a formulat-o explicit: individualizarea omului, care a început în Renaştere şi constituie o trăsătură definitorie a neoumanismului european, a fost o deviere regretabilă de la colectivismul tradiţional, gregar al societăţii vechi sau o condiţie necesară a modernităţii?

Scanned with OKEN Scanner

În spiritul proiectului "hermeneutici facticităţii" a lui Heidegger, clădite pe ontologia fundamentală, conform căreia Fiinţa "Se" află în limbă, iar limba "Se" vorbeşte prin duscursurile vorbitorilor, Gadamer susţine că nu personalitatea sau voinţa fiecăruia dintre participanţii la convorbire determină mersul convorbirii, fiindcă noi suntem mai curând cei cuprinşi şi conduşi de convorbirea autentică, decât cei care dirijăm mersul ei, deoarece "convorbirea are o voinţă proprie, iar limba în care vorbim vehiculează un adevăr propriu, adică ne "descoperă", scoate la lumină ceva ce devine o realitate", ce capătă o certitudine pe care nu o aveau nici unul din parteneri la începutul convorbirii" [4, p. 44].

Şi mai puţin importă factorul individualităţii umane, susţine Gadamer, în cazul înţelegerii şi interpretării unui text scris, care este obiectul propriu-zis al hermeneuticii, pentru că "numai într-un sens foarte larg se poate vorbi de o problemă hermeneutică în legătură cu momentele nescrise, căci acestea nu pot fi înţelese din ele însele.

Doar în scriere limba îşi capătă spiritualitatea sa autentică, întrucât în faţa datintii scrise conştiinţa înţelegătoare ajunge la o suveranitate deplină (...).

Aici vorba este nu de relaţiile dintre două persoane, de exemplu, dintre cititor şi autor (autorul poate fi în genere necunoscut), ci de participarea la mesajul pe care ni-l transmite textul. Dacă l-am înţeles, înseamnă că înţelesul celor spuse există de-a pururea, indiferent de faptul dacă ne putem sau nu face după acest text o reprezentare despre autorul lui (...)*.

Să ne amintim că de la bun început sarcina primordială a hermeneuticii a fost înţelegerea textelor. Numai Schleiermacher a minimalizat importanţa pentru hermeneutică a fixării mesajului în scris, când afirma că problema înţelegerii se poate pune şi în legătură cu limbajul oral, mai mult chiar, că ea anume în acesta şi-ar găsi o realizare autentică. (...) În realitate scrierea are, pentru fenomenul hermeneuticii, o importanţă capitală, în măsura în care în textul scris libertatea faţă de scriitor sau autor, precum şi faţă de orice adresat concret, îşi găseşte fiinţa sa veritabilă. Ceea ce a fost fixat în scris ca şi cum se înalţă în ochii noştri în acea sferă a înţelesului în care se pot implica în egală măsură toţi cei care ştiu să citească" (...).

* Aici Gadamer tratează noţiunea de autor încă în tradiţia unei concepţii biografiste înguste, care identifică autorul-omul şi autorul-creatorul artist.

Scanned with OKEN Scanner

"Tot ce e scris pretinde că poate fi transformat în limbaj exclusiv din scrisul însuşi, pretinde la o autonomie semantică maximă cu putinţă (...). Întrucât vorba este de comunicarea unui înţeles adevărat, interpretarea acestuia conţine în sine o normă reală. Anume această cerinţă şi formulă dialectică a lui Platon, care tindea să scoată în prim plan logosul ca atare, iar participanţii concreţi la dialog nu făceau decât să meargă pe urmele lui. (...) Ceea ce a fost spus în text trebuie să fie eliberat de orice factori incidentali şi înţeles în idealitatea lui pură, căci numai în aceasta mesajul ajunge la semnificaţia sa (...). Ceea ce a fost înţeles este totdeauna ceva mai mult decât părerea altuia, e un adevăr posibil. Anume acest lucru devine evident prin detaşarea celor spuse de vorbitor şi prin perenitatea stabilă pe care fixarea în scris o conferă celor spuse (...).

Orizontul semantic al înţelegerii nu poate fi limitat nici la ceea ce a avut în vedere autorul, nici la orizontul destinatarului căruia i-a fost adresat iniţial textul (...). Textele nu ne pretind să le înţelegem ca expresii ale subiectivităţii autorului lor. De aceea sensul textului nu poate fi definit din punctul de vedere al subiectivităţii acestuia. E dubioasă nu numai reducerea sensului mesajului textului la gândurile "reale" ale autorului. Şi în cazurile când, tinzând la o definire obiectivă a textului dat, îl vom trata ca expresie a epocii date şi ne vom adresa către cititorul lui prim – e una din premisele principale ale lui Schleiermacher – noi nu vom ieşi din cadrul unor interpretări incidentale" [4, p. 459].

"De aceea, continuă Gadamer, trimiterile la cititorul prim, ca şi la autor, ni se par a ţine de un canon istorico-hermeneutic prea elementar care nu e în stare să descrie în mod real orizontul semantic al textului. Ceea ce a fost fixat în scris s-a eliberat de împrejurările incidentale ale originii sale, inclusiv autorul său, şi este deschis pentru noi legături pozitive. Noţiunile normative de felul „punctul de vedere al autorului" şi „receptarea cititorului" nu reprezintă în realitate decât un loc gol care de fiecare dată se umple din nou" [4, p. 60].

Vedem că la Gadamer, discipolul lui Heidegger, critica metafizicii subiectiviste a individualităţii este împinsă până la deindividualizarea atât a subiectului creaţiei, cât şi a subiectului cunoaşterii comprehensive, caracterul dialogic al fenomenului înţelegerii fiind redus la o "logică a întrebării şi răspunsului", prin care „conştiinţa istorică activă" reflectează asupra raportului dintre ce este străin şi ce este propriu în tradiţia cul-

Scanned with OKEN Scanner

turală, hermeneutica fiind o mijlocitoare între trecut (a fost) şi prezent (este) în perspectiva putinţei-de-a-fi a fiinţei şi totodată între existenţă (Sein) şi cunoaşterea de sine a omului (Dasein) ca "fiinţă-în-Lume", ci nu ca subiect ce se opune prin gândire lumii ca obiect, sau ca „Umwelt" (lumea din jur, din afară). Fiinţa, descoperindu-se în locul-în-deschis (Dasein) se cunoaşte ca fiinţă dotată cu capacitatea de a se cunoaşte ca ceva ce există cu adevărat, înţelegerea, cunoaşterea în general izvorând din însăşi structura existenţială a preînţelegerii şi această cunoaştere de sine a fiinţei (umane, subînţelegem, deşi Heidegger evită stăruitor acest atribut antropologic prin care Dasein-ul se identifică cu umanul) se realizează în şi prin limbă care "Se" [de la pronumele reflexiv-impersonal german "Man" sau „Es"] care în interpretarea lui Heidegger nu este doar o noţiune lingvistică, nu ţine locul subiectului, ci este anume subiectul autentic, supraindividual: subiectul-limbă, subiectul-limbaj, subiectul-text care vorbeşte prin intermediul indivizilor vorbitori sau scriptori, aceştia nefiind decât nişte factori incidentali, schimbători, trecători ca valurile fluviului măreţ al Fiinţei care „Se" descoperă în Dasein (şi „ce e val ca valul trece" ne-a spus-o încă Eminescu).

Filosofia Fiinţei (prin care Heidegger a dat o replică critică ontologică nu numai fenomenologiei logice a lui Husserl, "filosofiei vieţii" şi neokantianismului, curentele filosofice cele mai influente din Germania de la începutul secolului 20, ci şi metafizicii logocentrice a filosofiei europene în general de la Socrate încoace) a avut un impact puternic asupra gnoseologiei şi epistemologiei contemporane. Acest impact se măsoară nu numai prin influenţa culturologică pe care a avut-o existenţialismul în Franţa, "trăirismul" în România interbelică, deconstructivismul în S.U.A. şi alte curente de idei ce au legătură cu filosofia ontologică a lui Heidegger) şi implicit asupra dezvoltării hermeneuticii celei mai noi. Gadamer a fost primul care a îndreptat hermeneutica filosofică pe calea deschisă de "proiectul hermeneutic", schiţat în Fiinţă şi timp, fiind urmat de un Mircea Eliade, Paul Ricoeur, Adrian Marino ş.a. Hermeneutica astfel orientată a câştigat mult în profunzime gnoseologică şi în subtilitatea disocierilor unor concepte de bază şi aici meritele lui Gadamer sunt bine cunoscute şi recunoscute. Dar lui i se poate întoarce reproşul pe care el îl face hermeneuticii romantice: dacă aceasta suferă de "metafizica individualităţii", hermeneutica sa păcătuieşte mult de o

Scanned with OKEN Scanner

"metafizică a impersonalității" în tratarea conceptului fundamental al hermeneuticii - "înțelegerea" ca fenomen originar al existenței umane. Plecând de la modul cum a fost concepută înțelegerea în filosofia heideggeriană a Ființei, ca izvorând din adâncul structurii ei existențiale, ci nu din viața conștientă și inconștientă a individului uman, nu se putea ajunge decât unde s-a ajuns: la o ruptură dintre ontologie și epistemologie și la opoziția dintre adevăr și metodă, după cum îi va imputa, filosoful și hermeneutul francez Paul Ricoeur, discipol declarat al lui Gadamer.

Paul Ricoeur: apropierea hermeneuticii de structuralism și teoria semiotică a textului

O dovadă grăitoare este și faptul că Paul Ricouer, care pleacă tot de la Heidegger, urmează un traiect hermeneutic foarte apropiat* de cel al lui Gadamer... Heidegger este îndreptățit să spună – în analiza din *Sein und Zeit* consacrată Verstehen-ului (comprehensiunii) – că ceea ce înțelegem mai întâi în discurs nu este o altă persoană, ci un proiect, adică schița unei noi ființări-în-lume. Singură scriitura, eliberându-se nu numai de autorul ei, dar și de îngustimea situației dialogale, dezvăluie destinația discursului - aceea de a proiecta o lume.

În acest mod de a lega referința de proiectarea unei lumi îl urmăm nu numai pe Heidegger, ci și pe Wilhelm von Humboldt pentru care îndreptățirea majoră a limbajului constă în stabilirea unei legături între om și lume [deci, de la raportul "eu-tu" care stă la baza vieții omului între oameni, înapoi la raportul „om ("eu absolut", "eu-umanitate") – lumea extraumană" – A.G.].

"(...) Orice fenomen de scriitură, susține Ricoeur, se adresează, de obicei, oricui știe să citească, în loc să se adreseze doar lui tu, persoana a doua, ceea ce este scris se adresează auditoriului pe care îl și creează. (...) Coprezența subiecților în dialog încetează de a fi modelul oricărei "comprehensiuni". Relația scriere-citire încetează de a fi un caz particular al relației vorbire-ascultare [Discursul se eliberează de limitele coprezenței față în față]. Un cititor necunoscut, invizibil, a devenit des-

* Apropiat, însă nu identic, fiindcă P.Ricoeur va formula, cum vom vedea, unele divergențe principiale dintre hermeneutica sa și cea a lui Gadamer.

Scanned with OKEN Scanner

tinatarul nepriviligiat al discursului" [34, p. 160].

În alt context P.Ricoeur afirmă că în interpretarea textului, a oricărui gen de semne scrise "hermeneutica se poate mulţumi cu nişte indicatori gramaticali, formali de individualitate sau personalitate (ca pronumele personale, de exemplu).

Concepând şi el hermeneutica ca pe o "dialectică a lecturii" care însă se defineşte la el mai ales prin "ireductibilitatea sa la situaţia de dialog"*, P. Ricoeur subliniază şi mai apăsat că ceea ce nu poate accepta în hermeneutica romantică este, înainte de toate, anume transformarea dialogului într-o formă esenţială pentru orice tip de comunicare. "Aici hermeneutica noastră este cu osebire critică faţă de tradiţia romantică în hermeneutică, în măsura în care situaţia de dialog i-a servit drept model pentru operaţia hermeneutică aplicată textului. Eu susţin că dimpotrivă, tocmai această operaţie (hermeneutică) dezvăluie semnificaţia a ceea ce este deja hermeneutică în comprehensiunea dialogală [cu alte cuvinte, înţelegerea este condiţia dialogului, ea este anterioară comunicării – A.G.]. Dacă, deci, relaţia dialogală nu ne oferă paradigma lecturii, aceasta din urmă trebuie constituită ca o paradigmă proprie" [34, p. 168]. Această "paradigmă proprie" textului şi lecturii este, după P.Ricoeur, una elaborată după "modelul textului" al "lingvisticii discursului" şi modelul acţiunii verbale al "teoriei actelor de limbaj ("de cuvânt" sau "de vorbire" cum mai este tradusă sintagma engleză "spichactstheorie") a lui Austin, Searle şi a altor reprezentanţi contemporani ai filosofiei lingvistice (sau analitice), două modele de formalizare logico-semantică a comunicării orale şi scrise în care subiecţii nu mai sunt "eu" şi "tu" decât în sensul formal lingvistic sau în sensul de agenţi, roluri funcţionale. Insistând asupra unor trăsături reale şi deloc neglijabile, ce disting discursul scris de discursul oral, care se desfăşoară în forma dialogală nemijlocită, Ricoeur ne conduce la concluzia: "În consecinţă, singura semnificaţie "vine în ajutorul" semnificaţiei, fără contribuţia prezenţei fizice şi psihologice a autorului. A spune însă că semnificaţia "vine în ajutorul" semnificaţiei înseamnă a spune că sin-

* Gadamer nu uita totuşi să sublinieze necesitatea şi utilitatea pentru hermeneutică de a ţine seama şi de a porni în analiza textului de la structura originară dialogală, de la reconstruirea ei ca un model preliminar al interpretării textului.

Scanned with OKEN Scanner

gură interpretarea este "leacul" pentru slăbiciunea discursului* pe care autorul său nu-l mai poate salva" [34, p. 158]. Urmărind să contribuie la realizarea unui consens metodologic dintre textologia hermeneutică, fondată pe existențialism, și structuralismul semiotic, Ricoeur, sub influența acestuia din urmă, care în Franța din anii 60-70 devenise covârșitoare, mută accentul în raportul dintre înțelegere (comprehensiune) și explicare-interpretare pe cel de-al doilea termen, acordând prioritate în știința hermeneutică metodei, tehnicii interpretative față de înțelegerea intuitivă care, în concepția existențialistă a lui Heidegger-Gadamer, este adânc înrădăcinată în însăși structura existențială a trăirii memijlocite a experienței sale vitale, istorico-culturale de către subiectul cunoașterii. Explicându-și ipoteza sa de lucru, Ricoeur scrie în eseul *Modelul textului: acțiunea intențională considerată ca text*": "Admit că sensul prim al cuvântului "hermeneutică" (...) privește regulile cerute de interpretarea documentelor scrise [A.G. subl.n.] din cultura noastră. Adoptând acest punct de plecare, rămân fidel conceptului de Auslegung, așa cum a fost el fixat de Wilhelm Dilthey, în timp ce Verstehen (comprehensiune) se bazează pe recunoașterea a ceea ce un subiect străin vizează sau semnifică pe baza a tot felul de semne în care se exprimă viața psihică (Lebensäusserungen), Auslegung (interpretare, exegeză) implica ceva mai specific: ea acoperă numai o categorie limitată de semne, cele fixate prin scris, inclusiv toate genurile de documente și de monumente care comportă o fixare comparabilă cu scrierea. Ipoteza mea este următoarea: dacă interpretarea textelor ridică probleme specifice pentru că sunt texte și nu limbaj vorbit, și dacă tocmai aceste probleme constituie hermeneutica în ea însăși, atunci științele umane pot fi considerate hermeneutice:

1) în măsura în care obiectul lor prezintă unele din trăsăturile consti-

---

* Ricoeur se referă la slăbiciunea discursului scris pe care a evidențiat-o încă Platon: "discursul scris nu poate fi ajutat de toate procesele care concură la comprehensiunea discursului oral: intonație, mimică, gest" (p.158). Dar aceste slăbiciuni ale cuvântului scris nu sunt și ale cuvântului artistic care tocmai că potențează expresivitatea acestor factori extralingvistici.

Scanned with OKEN Scanner

tutive ale textului ca text* şi 2) în măsura în care metodologia lor desfăşoară acelaşi gen de procedură ca cea a Auslegung sau a interpretării textelor" [34, p. 154]. E clar că acest punct de plecare este formulat în perspectiva evoluării hermeneuticii pe calea ce duce la elaborarea unei teorii metodice a lecturii textului**, ceea ce echivalează cu transformarea hermeneuticii filosofice într-o metodică elaborată de interpretare a textului mult mai apropiată de semiotica textului cu limbajul universal formalizat, apropierea care pentru reprezentanţii hermeneuticii culturologice (Bahtin, Gadamer, Mircea Eliade, Adrian Marino) este principial inacceptabilă.

Astfel, Gadamer şi Ricoeur, doi reprezentanţi de mare autoritate ai hermeneuticii filosofice contemporane postheideggeriene, au respins încercarea hermeneuticii romantice de a individualiza procesul de înţelegere şi interpretare a textului scris, de a-l concepe şi trata ca o formă individuală a dialogului dintre Eul interpretului şi Tu-ul autorului, după modelul convorbirii orale, arătând pe bună dreptate că această dialogizare s-a soldat până la urmă cu o psihologizare a conţinutului obiectiv al textului, identificat cu intenţia şi opinia autorului, iar acestuia din urmă i se substituia, conform tezei romantice despre congenialitate, subiectivitatea interpretului. Dacă filosofia şi hermeneutica romantică nu a soluţionat problema lui "Tu", a altui "Eu", adică a dualităţii subiectului uman, problema a continuat să prezinte un mare interes gnoseologic şi epistemologic. De ea s-a lovit şi fenomenologia lui Husserl, dar nici aici, cum arată Ricoeur, J.-F. Lyotard ş.a., ea nu şi-a putut găsi o soluţie satisfăcătoare pentru metodologia ştiinţelor spiritului. Ricoeur, consideră în eseul *Pentru o fenomenologie hermeneutică* un merit al lui Heidegger faptul că el a scos-o de pe ordinea de zi a filosofiei herme-

---

* În alt context de idei Ricoeur înclină să creadă că obiectul hermeneutic ar constitui trasaturile de "lizibilitate" ale textului.

** Vezi istoricul problematic al acestei teorii la Paul Cornea *Introducere în teoria lecturii* – Bucureşti: Minerva, 1988.

Scanned with OKEN Scanner

neutice, trecând problema comprehensiunii din planul epistemologiei în planul ontologiei: "Hermeneutica nu este o reflecție asupra științelor spiritului, ci o explicitare a solului ontologic pe care se pot construi aceste științe. De unde fraza cheie pentru noi: "Tocmai în hermeneutica astfel înțeleasă se înrădăcinează ceea ce trebuie să numim "hermeneutică" într-un sens derivat: metodologia științelor istorice ale spiritului".

Această primă răsturnare operată în *Sein und Zeit (Ființă și timp)* atrage după sine o a doua. La Dilthey, chestiunea comprehensiunii era legată de problema lui altul: posibilitatea de a accede prin transpunere la un psihism străin domină toate științele spiritului, de la psihologie la istorie. Or, este cu totul remarcabil faptul că în *Sein und Zeit* chestiunea comprehensiunii este complet separată de problema comunicării cu altul (...). Fundamentele problemei ontologice sunt de căutat în planul raportului omului cu lumea, iar nu a raportului cu altul: comprehensiunea este implicată, principial, în raportul cu situația mea, în înțelegerea fundamentală a poziției mele în cadrul ființei" [34, p. 82].

Deficiențele epistemologice ale hermeneuticii postheideggeriene

Este oare această mutare a problemei comprehensiunii din planul epistemologiei, așa cum fusese ea abordată fără succes de Dilthey și Husserl, precum și de neokantieni, în planul ontologiei, așa cum o tratează Heidegger și Gadamer, o soluționare reală a ei? Însuși Ricoeur înclină până la urmă spre un răspuns negativ: "După părerea mea, aporia [pe care Ricoeur o socoate "aporia centrală, ruinătoare"] între explicație și comprehensiune nu este rezolvată, ci doar deplasată în altă regiune și prin aceasta chiar agravată; ea nu se mai află în epistemologie între două modalități de cunoaștere (istorică și naturalistă), ci între ontologie și epistemologie luată în bloc". Ce are de câștigat "metodologia științelor istorice ale spiritului" din faptul că "chestiunea comprehensiunii este complet separată de problema comunicării cu altul [subl. n. – A.G.] și pusă în "planul raportului omului cu lumea?" Căci științele umanistice studiază, înainte de toate, relațiile dintre om și om, produsele culturale ale acestor relații, printre care și textele literare. Or, textul, dacă și îmi prilejuiește "înțelegerea fundamentală a poziției mele în lume",

Scanned with OKEN Scanner

mă pune pe mine, ca cititor şi interpret, nu într-un raport nemijlocit cu lumea, ci cu un anumit mod de a vedea şi înţelege lumea, adică textul îmi oferă nu lumea ca atare, ci o imagine a lumii creată şi adresată mie, eu-lui meu subiectiv, de către un alt subiect, un alt "eu" care mă provoacă la întrebarea la care eu pot găsi un răspuns numai interogându-l pe „Tu-ul" al cărui prezenţă teleologic-panteistă eu o resimt de la prima şi până la ultima frază a textului. Conţinutul obiectiv al mesajului şi-a găsit o expresie individuală, mai mult sau mai puţin puternic reliefată, mai mult sau mai puţin originală, dar indispensabilă oricărui discurs, deja în virtutea faptului că enunţul cel mai elementar, conform definiţiei date de Em. Benveniste, acceptată şi de Ricoeur, ne revelează un subiect, autorul lui. Gadamer îi imputează lui Schleiermacher, precum şi celor care procedează şi astăzi la fel, faptul că acorda o atenţie exagerată expresiei subiectiv-individualizate în dauna conţinutului obiectiv al mesajului transmis de text. Se înţelege, importanţa formei individuale a discursului diferă de la un text la altul. Gadamer are perfectă dreptate când se referă la generalizarea, extinderea modelului hermeneutic de interpretare a textului poetic asupra textelor de ştiinţă istorică. Dar nu exagerează în sens invers însuşi Gadamer, când generalizează un alt model hermeneutic de interpretare a textului, plecând de la anumite trăsături comune ale scrisului, ale "literaturităţii", ("literarităţii" sau "literalităţii") care, chipurile, conferă oricărui text, indiferent de genul lui concret, inclusiv genurile poetice, un statut hermeneutic aparte (care este, în convingerea sa, unul specific hermeneutic), cu totul diferit de cel al convorbirii orale dintre eu şi tu. Or, între limbajul oral şi limbajul scris n-a existat şi nu există o graniţă atât de tranşantă. Până şi în textele ştiinţifice cele mai obiectiviste şi impersonale se păstrează urme evidente ale convorbirii şi disputei orale, iar în textele comunicărilor ştiinţifice oralitatea este chiar stilistic elevată. Textul poetic este şi mai strâns legat de oralitatea limbajului, nu numai prin utilizarea mijloacelor fonice de expresivitate, ci şi prin reliefarea individualităţii personajului vorbitor sau narator, prin redarea tuturor factorilor extralingvistici ce însoţesc convorbirea orală (vocea, intonaţia, mimica, gesturile, ambianţa concretă ş.a.).

Poate că Schleiermacher exagera, în spiritul general al romantismului, când concepea textul poetic ca model superior de folosire creatoare a limbajului omenesc şi îl lua drept etalon hermeneutic universal, dar

Scanned with OKEN Scanner

el avea perfectă dreptate când susținea că în textul poetic conținutul nu poate fi detașat și interpretat separat de "forma internă", unde "ce" ni se spune formează un aliaj organic cu "cine" și "cum" ne spune. Nu știm în ce măsură el a păcătuit într-adevar de "formalism estetic" și de psihologizare subiectivizantă în spiritul teoriei romantice a intropatiei (a simpatiei sau empatiei), dar pentru hermeneutica comunicării literare acest păcat nu este, din punct de vedere metodologic, chiar atât de grav. Căci ce este "conținut obiectiv" într-o povestire în care narațiunea ne este prezentată prin intermediul unui personaj narator cu o individualitate caracterologică și stilistică scoasă în relief de către autor? Povestea (istoria, înlănțuirea de acțiuni) povestită de acest personaj sau însăși povestirea ei, adică acel mod de a povesti care ne revelează o personalitate umană originală, cu o viziune individuală, cu un fel propriu de a istorisi istoria vieții sale sau a altuia? Nu însuși povestitorul, subiectivitatea lui umană constituie, în acest caz, conținutul obiectiv al povestirii? În orice caz, aici "conținutul obiectiv" al textului va apărea mult prea sărăcit, dacă vom considera structura subiectiv-individuală a narațiunii doar ca un mijloc de realizare, ci nu ca o "formă internă" a textului, care face parte din miezul mesajului.

Nu exagerează în sens invers însuși Ricoeur când, în consens cu naratologia structuralistă franceză, își propune în eseul *Despre interpretare* "de a reuni formele și modalitățile dispersate ale jocului povestirii" care, de-a lungul dezvoltării culturilor, s-au tot dispersat și ramificat, astfel încât astăzi această "fragmentare pune filosofilor o problemă majoră, datorită dihotomiei radicale care împarte câmpul narativ și care opune masiv, pe de o parte, povestirile care au pretenție la adevăr [adică textele științifice - A.G.], și, pe de altă parte, povestirile de ficțiune [adică textele artistice - A.G.]" [34, p.10]. Partizanul hermeneuticii fenomenologice procedează metodic și logic imbatabil în spiritul filosofiei lingvistice: formulează o ipoteză pe care apoi o verifică prin dezvoltarea ei logică, concluzia fiind lăsată la discreția cititorului. Ipoteza sa este că "există o unitate funcțională între multiplele moduri și genuri narative". Deci, în tradiția ontologiei fundamentale a lui Heidegger, trebuie găsit "caracterul comun al experienței umane, care este marcat, articulat, clarificat prin actul povestirii sub toate formele sale...". Cum a demonstrat Heidegger, temporalitatea, ființarea în timp, este trăsătura fundamentală

Scanned with OKEN Scanner

principală a fiinţei. Anume caracterul temporal al experienţei umane şi constituie izvorul existenţial al actului povestirii ca formă de fiinţare a fiinţei la nivelul exprimabilităţii ei în limbaj. "Tot ce se povesteşte se petrece în timp, cere timp, se desfăşoară temporal; şi ceea ce se desfăşoară în timp poate fi povestit. Ba poate că orice proces temporal nu este recunoscut ca atare decât în măsura în care poate fi povestit într-un fel sau altul". Prin urmare, concluzionează Ricoeur, între narativitate şi temporalitate există o reciprocitate ontologică fundamentală: prin actul povestirii ni se dezvăluie, descoperă* comunitatea lor ontologică. Aceasta îi permite lui Ricoeur să readucă toate formele de naraţiune la rădăcina lor comună implântată adânc în structura ontologică a experienţei umane şi să le examineze apoi în această comunitate originară a lor. "Tratând calitatea temporală a experienţei ca referent comun al istoriei şi ficţiunii, fac din ficţiune, istorie şi timp o singură problemă" [Ibid, p. 10]. Cu alte cuvinte, problema e situată într-un câmp semantic pe cât de larg, pe atât de omogen, fără graniţe care să oprească mişcarea gândirii sale filosofice către generalizări atotcuprinzătoare.

Această singură problemă este textul - "unitatea lingvistică ce constituie intermediarul adecvat între trăirea temporală şi actul narativ". Următoarea problemă este "de a identifica trăsătura majoră a actului ce face dintr-un text o povestire [în sensul larg - A.G.]" [34, p.11]. Aici Ricoeur apelează la Poetica lui Aristotel, unde găseşte identificarea nucleului originar al oricărui text narativ: "genul de compoziţie verbală care face ca un text să fie povestire" este desemnat de Aristotel cu termenul mythos care se traduce prin fabulă sau intrigă**. Urmează o descriere interpretativă concisă, dar pătrunzătoare, a modului cum Aris-

* Acesta este, după Heidegger, cum ne amintim, sensul originar al termenului grecesc „adevăr" (*a-letheia* – starea de ne-ascundere, de descoperire, care desemna o însuşire existenţială (ontică) a fiinţei în genere şi abia apoi această însuşire devine o calitate, aptitudine a omului ca fiinţă-în-fiinţă.

** Deja această identificare întrucâtva reducţionistă ne pune în gardă: ea ni se pare forţată, căci „mythos" poate fi tradus prin „fabulă" şi „intrigă", termeni prin care Aristotel determina componente ale structurii tragediei greceşti, dar nu poate fi redus la aceşti termeni. Orice mit este, se înţelege, o fabulaţie, dar nu orice fabulaţie este mit. Basmul şi romanul sunt alte genuri de naraţiune decât naraţiunea mitologică, nici tragedia (genul dramatic în genere) nu poate fi nicidecum redusă la acelaşi gen de naraţiune. Acest concept de narativitate,

Scanned with OKEN Scanner

totel analizează şi defineşte elementele constitutive ale intrigii în tragedia greacă, descriere pe care o face dintr-un unghi original al preocupării hermeneutice proprii, pentru a-şi fundamenta un concept propriu de intrigă, care e mai mult al lui Ricoeur decât al lui Aristotel. "Tocmai această noţiune îmi serveşte drept fir conducător al cercetării, atât în ordinea istoriei istoricilor (sau a istoriografiei), cât şi în ordinea ficţiunii (de la epopee şi basmul popular la romanul modern)" [p.12]. Trăsătura esenţială a intrigii care face din ea, după Ricoeur, noţiunea cheie pentru narativitatea unui text, este "inteligibilitatea sa" care constă în faptul că "intriga este ansamblul combinaţiilor prin care evenimentele sunt transformate în istorie sau, corelativ, istoria este extrasă din evenimente. Intriga este mediatorul între eveniment şi istorie. Aceasta înseamnă că nu poate fi eveniment ceva care nu contribuie la înaintarea unei istorii (...). Intriga este unitatea inteligibilă care compune împrejurări, scopuri, mijloace, iniţiative, consecinţe neintenţionate. (...) Intriga este actul de "a lua împreună" – de a compune – aceste ingrediente ale acţiunii umane care, în experienţa obişnuită, rămân eterogene şi discordante. Din acest caracter inteligibil al intrigii rezultă că urmărirea istoriei este o competenţă ce constituie o formă foarte elaborată de comprehensiune" [34, p. 12].

Este un exemplu strălucit cum în baza ontologiei fundamentale heideggeriene ni se dezvăluie o conexiune profundă dintre noţiuni ca "fiinţă", "temporalitate", "narativitate", "text", "intrigă" şi "comprehensiune". Dar întrebarea pe care a formulat-o tranşant Ricoeur şi la care încă aşteptăm răspuns era: ce câştigă metodologia ştiinţelor umanistice, şi în special ştiinţa literaturii, din această deplasare a problemei comprehensiunii în plan ontologic? Ricoeur ne dă şi la această întrebare un răspuns în doi peri, în fond sceptic: "Practici necontenit, cu filosofia heideggeriană, mişcarea de urcare la fundamente, dar nu mai poţi proceda la mişcarea de întoarcere care te-ar readuce, de la ontologia fundamentală, la chestiunea strict epistemologică a statutului ştiinţelor spiritului" [p. 86-87]. Hermeneutul francez se pronunţă în cunoştinţă de cauză şi

extrem de generalizat, are păcatul unei tendinţe unilaterale de identificare a unor fenomene diferite care au o tărsătură comună (temporalitatea) împinsă până la neglijarea unor forme specifice reale în care îşi găseşte expresia verbală această trăsătură. Acest păcat este propriu naratologiei de origine semiotico-formalistă, cum a arătat Toma Pavel în lucrarea sa *Mirajul lingvistic*.

Scanned with OKEN Scanner

fără îndoială, în baza unei proprii experienţe. Un exemplu elocvent este şi cel cu "intriga" din eseul inaugural "Despre interpretare". Să revenim la el pentru a concretiza şi explicita răspunsul lui Ricoeur, cam vag, la întrebarea formulată mai sus.

Am urmărit cum Ricoeur a practicat, cu filosofia heideggeriană, o mişcare de ridicare a noţiunii de text narativ la noţiunile fundamentale de „fiinţă" şi „timp". Să vedem acum care este fertilitatea mişcării de întoarcere în câmpul epistemologic al ştiinţelor istorice ale spiritului, adică "extinderea la istoriografie a noţiunii aristotelice de intrigă" [am văzut că e vorba mai degrabă de o noţiune hermeneutică de intrigă elaborată de Ricoeur pe baza interpretării lui originale a noţiunii aristotelice]. Referindu-se în special la "raportul dintre istoria savantă şi povestire", adică la aspectul cel mai puţin evident sau cel mai "înstrăinat" şi "acoperit" (antonimul lui "adevărat") al comunităţii originare, Ricoeur scrie: "S-ar părea că este o cauză pierdută să pretinzi că istoria modernă a păstrat caracterul narativ, pe care îl găsim în vechile cronici şi care a persistat până în zilele noastre în istoria politică, diplomatică sau ecleziastică, ce relatează despre (...) exercitarea puterii de către indivizi determinaţi.

Teza mea este că legătura istoriei cu povestirea nu poate fi ruptă fără ca istoria să-şi piardă specificitatea printre ştiinţele umane. Aş spune că eroarea de bază a celor care opun istoria povestirii provine din ignorarea caracterului inteligibil pe care intriga îl conferă povestirii, aşa cum Aristotel a subliniat-o primul. În fundalul criticii caracterului narativ al istoriei se regăseşte mereu o noţiune naivă a povestirii, ca înşirare dezlânată de evenimente. Nu se observă decât caracterul ei episodic şi i se uită caracterul configurat, care stă la baza inteligibilităţii sale. În acelaşi timp se ignoră distanţa pe care povestirea o instaurează între ea însăşi şi experienţa trăită. Între a trăi şi a povesti se deschide o distanţă, oricât de mică. Viaţa este trăită, istoria este povestită" [34, p. 12-13].

Pe noi ne interesează aici nu "raportul dintre istoria savantă şi povestire" (această problemă îi priveşte pe istorici), ci în ce măsură această teză, concentrată aforistic în ultima frază, ne ajută să înţelegem mai bine specificitatea obiectului nostru de studiu - opera literară şi comunicarea literară - sub aspectul problematic pus aici în lumină: distanţarea alienantă sau obiectivizatoare între trăirea temporală (adică fiinţarea,

Scanned with OKEN Scanner

aflarea în ființă sau, pur şi simplu, viață) şi textul operei literare privit nu ca ceva static, pietrificat, mort, ci anume ca manifestare poetică a esenței temporale a Ființei, pe care Ricoeur o desemnează, după Aristotel, prin termenul "intrigă" ("fabulă" sau "subiect", fiindcă aici nu este relevantă delimitarea între aceşti doi termeni propusă de formaliştii ruşi). Maxima "viața este trăită, istoria este povestită" se referă, în concepția ontologic unificatoare a lui Ricoeur, şi la textul poetic, ea se înscrie în lupta pe care Ricoeur o duce neobosit, împreună cu Gadamer, împotriva subiectivismului psihologizant al hermeneuticii romantice estetizante (Schleiermacher), care nu a fost pe deplin depăşit nici de hermeneutica istoricizantă a "filosofiei vieții" care, prin Dilthey, a sperat să construiască, prin "reducția fenomenologică (*epoché*)", elaborată de Husserl, o punte de legătură între trăirea individuală a vieții de către om ca un "Eu" concret, real şi obiectivitatea semnificației general valabile a enunțurilor, discursurilor, textelor în care îşi găseşte o expresie comprehensibilă, inteligibilă pentru oricine ştie să vorbească şi să citească trăirea mea individuală ca manifestare a vieții umane, ca formă superioară, conştientă, a ființei viului. Anume prin om, relevă Dilthey, viața se cunoaşte pe sine ca viață (această teză este o parafrazare polemică, antitetică a tezei idealismului obiectiv al lui Hegel: spiritul se cunoaşte pe sine ca spirit). Forma primordială, fundamentală a acestei cunoaşteri a vieții omului ca ființă spirituală este înțelegerea de către mine - Eu - a manifestării acestei vieți în "expresia"* celuilalt (cea verbală în primul rând, orală dar, mai ales, cea textualizată, literaturizată). Celălalt nu mai poate fi tratat doar ca un non-Eu (ca în cazul naturii fizice), ci mi se impune ca un alt Eu, ca un subiect înzestrat ca şi mine cu o conştiință proprie, cu o voință de viață, de putere şi de comunicare, are scopuri şi interese diferite de ale mele şi e capabil de acțiuni ce învederează nu un simplu determinism cauzal, explicabile pentru mine ca efecte ale unor cauze şi împrejurări date mie prin observarea atentă a lucrurilor din lumea înconjurătoare, ci o "intenționalitate" care nu mai poate fi doar observată din afară şi explicată ca acțiunea unui lucru fizic, fără viață spirituală lăuntrică, ci trebuie mai întâi înțeleasă în această calitate a ei

* Sensul originar al "expresiei", după etimologia lui Gadamer, vizează ceea ce a fost împins dinlăuntru în afară, s-a exteriorizat, a căpătat o formă externă perceptibilă.

Scanned with OKEN Scanner

de expresie într-o formă obiectivată a unui conţinut de viaţă lăuntrică, sufletească şi spirituală, a unui alt Eu. Cum poate fi cunoscută viaţa lăuntrică, sufletească şi spirituală sau, într-un cuvânt, "psihică" [dacă e să folosim cuvântul acesta vechi mitologic, în accepţia terminologică a ştiinţei psihologice], - a Celuilalt? Iată întrebarea pe care hermeneutica romantică a pus-o cu toată acuitatea ei principială în faţa teoriei moderne a cunoaşterii şi comunicării, întrebare care a cerut căutarea unui răspuns principial nou privind subiectul cunoaşterii şi obiectul cunoaşterii. Dificultatea teoretică a problemei constă în faptul că eu, ca subiect cunoscător, n-am acces direct la trăirile altuia. Acestea nu-mi sunt date asemenea unor realităţi fizice pe care eu le cunosc cu toate cele cinci simţuri, "expresia" nu este identică cu manifestarea, evidenţierea unor însuşiri ale obiectului fizic prin acţiunea lui asupra mea sau asupra altor lucruri. Celălalt ca subiect, ca ceea ce îl deosebeşte de obiectul fizic, nu mi se manifestă*, ci doar se exprimă, adică îmi adresează mie o interpretare generalizatoare proprie a trăirii sale individuale a vieţii. Cu alte cuvinte, orice expresie îmi oferă nu trăirea lăuntrică nemijlocită, ca proces psihic unic, irepetabil, necomunicabil, aşa cum se produce într-un anumit creier uman şi care nu poate fi transmutat ca proces psihic în alt creier uman, ci mesajul altui Eu despre propria trăire a vieţii, despre destinul lui uman. Într-adevăr, între expresie şi trăire se interpune întotdeauna (nu numai în cazul unei tradiţii culturale ce ne parvine dintr-o altă epocă istorică) o anumită "distanţă înstrăinătoare" între ele, în virtutea faptului că trăirea şi conştiinţa de sine nu pot fi exprimate decât prin altceva (o realitate obiectivă) decât sunt ele (realitate lăuntrică a subiectului). Această distanţare începe deja în faza "vorbirii interne" ce premerge exprimării propriu-zise, căci oricât de spontană, expresia are o fază de preelaborare, de pre-căutare a conceptului general, de prefigurare în *nuce* a ceea se vrea spus (vine de la: ex-pus), a unui întreg spaţiu temporal în care se va desfăşura enunţarea "mesajului", a ceea ce se vrea pus în limbaj, în comunicare. Unul din marii psihologi ai sec. 20, L.S.Vâgotski, fondatorul şcolii istorico-culturale în psihologie,

* Pacientul, ca manifestare a unor simptome de boală, este obiect al examinării medicului, ci nu subiectul comunicării interumane, cu toate că descrierile senzaţiilor subiective ale corpului afectat de boală sunt făcute de pacient sub forma unei naraţiuni la persoana întâi, nu avem aici decât un "eu" gramatical.

Scanned with OKEN Scanner

a observat că înstrăinarea dintre conţinutul psihic interior şi forma lui exteriorizată verbal, prin limbaj, se manifestă într-o formă deosebit de critică la vîrsta când copilul trece de la învăţarea limbii vorbite (care decurge în cea mai mare parte inconştient) la învăţarea deprinderilor de a se exprima în scris: se produce un şoc psihic care îl aruncă pe copil cu cîţiva ani în urmă în dezvoltarea lui psihică*.

Deci, distanţarea dintre expresie şi trăire începe a se produce deja în "vorbirea internă" a altui eu, când acesta abia intenţionează să-şi exprime trăirea lui pentru mine (Tu-ul lui), dar ea este şi mai mare în receptarea mea a expresiei unei trăiri străine. Cum parcurge cunoaşterea această distanţă dintre expresie şi conţinutul ei lăuntric, ascuns? Prin facultatea specifică minţii omeneşti care în limba noastră este desemnată prin cuvântul "înţelegere"**. Acest răspuns e vechi cât lumea, în orice caz, de când există practica hermeneutică - tălmăcirea unor texte din limbi străine sau interpretarea unor locuri obscure din textele în limba maternă - a plecat de la premisa că ceea ce apare ca neînţeles poate fi făcut înţeles, pentru că mintea omului este aşa făcută că ea poate să înţeleagă ceea ce este de înţeles. Cu alte cuvinte, se presupunea ca ceva înţeles de la sine, că neînţelesul cuprinde în el un înţeles şi că doar forma obscură de exprimare a lui generează dificultatea înţelegerii, fie că această formă este insuficient de transparentă, fie că subiectului cunoscător îi lipsesc anumite elemente mijlocitoare (cunoştinţe, date intro-

* Acest concept al distanţării înstrăinătoare între subiectivitatea psihică a gândirii, conştiinţei umane şi obiectivitatea impersonală a limbajului stă la baza gramatologiei lui J.Derrida care, un adept al ontologiei heideggeriene, a ajuns, oricât ar părea de paradoxal la prima vedere, la convingerea că spaţializarea, distanţarea, în limbaj este ontologic primordială faţă de temporalizare, că "limba scrisă", "arhiscrierea" stă la începutul "limbii vorbite" [36]. Oricât ar părea de paradoxală (şi este voit paradoxală), de sofisticată (şi este), şi antipsihologică, demonstraţia deconstrucţionistă a lui Derrida conţine o parte de adevăr. Paradoxul este că adeverirea practică vine din partea unor cercetări psihologice experimentale aplicate în învăţământul primar, efectuate în tradiţia şcolii psihologice istorico-culturale a lui L.S. Vâgotski [37].

** "Înţelegere" provine de la lat."intelligere" care ne trimite la o formă a activităţii intelectului, iar în alte limbi (franceză, germană, rusă ş.a.) - printr-o semnificaţie metaforizată a cuvintelor "cuprindere" sau "îmbrăţişare", care şi în limba română se foloseşte cu semnificaţia "înţelegere", ceea ce a şi înlesnit extinderea mai recentă a neologismului "comprehensiune".

Scanned with OKEN Scanner

ductive etc.) care să înlesnească accesul la înţelesul expresiei obscure, opace. Acesta a fost înţelesul subînţeles al fenomenului "înţelegere" în hermeneutica veche, filologică şi teologică. Nu fenomenul complex al înţelegerii ca atare constituia problema ei, ci elaborarea şi practicarea unor tehnici de înţelegere şi interpretare a unor texte concrete.

Abia hermeneutica romantică s-a întrebat ce este înţelegerea ca atare, ceea ce a lărgit baza teoretică a hermeneuticii, deschizând-o către problemele-cheie legate de epistemologie şi teoria generală a cunoaşterii umane, de antropologia filosofică, de filosofia istoriei şi istoria culturii, de filosofia limbii. Această problematizare şi abordare complexă a însuşi conceptului de înţelegere este meritul unanim recunoscut al lui Schleiermacher, considerat fondatorul hermeneuticii moderne, deşi nu a lăsat o lucrare de sinteză*, în care să se facă o expunere sistematizată a problematicii noi a hermeneuticii [20, p. 94].

Or, F.Schleiermacher a conştientizat şi tematizat problema înţelegerii ca atare, punând începutul transformării hermeneuticii dintr-o metodă auxiliară, tehnică şi scolastică, a filologiei clasice, a exegezei teologice, într-o teorie generală a interpretării textului ca monument istorico-cultural şi literar, pentru că el a înţeles că esenţa acesteia rezidă în problematica complexă a lui Celuilalt, a raportului intersubiectiv dintre Eu şi Tu, care îşi găseşte expresie mai întâi în forma dialogală a convorbirii orale, iar mai târziu în formele ei scrise, care sunt mult mai evoluate, mai lucrate, dar care îşi trag seva vitală din forma lor originară.

O situaţie hermeneutică propriu-zisă apare numai în comunicarea interpersonală, numai în atitudinea pe care Eul trebuie s-o adopte faţă de expresia atitudinii subiective a altui Eu, expresie în care sesisez ceva neînţeles mie şi care bănuiesc a fi un alt înţeles decât cel al meu. Efortul meu de a înţelege neînţelesul unui alt înţeles decât cel pe care îl consideram a fi un înţeles comun, adică ceva înţeles de la sine (adică o pre-judecată) presupune că am făcut o opţiune pozitivă între alternativele: a recunoaşte neînţelesului statutul de alt înţeles sau a-l respinge ca nonsens (absurditate, nebunie, minciună, rea-voinţă etc.).

* Acesta este şi cazul lui Mircea Eliade, care, după cum demonstrează convingător Adrian Marino în *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, a dezvoltat în lucrările sale de isioria religiilor o metodă hermeneutică originală fără, însă, a se gândi la o sistematizare teoretică a principiilor ei aplicate în cercetarea concretă.

Scanned with OKEN Scanner

Opțiunea are consecințe prea serioase pentru a fi lăsată la voia unei bunăvoințe întâmplătoare, de aceea hermeneutica nouă a resimțit de la bun început necesitatea unei fundamentări categorice a necesității unei opțiuni pozitive în favoarea dialogului activ (vechea hermeneutică nu simțea o asemenea necesitate, pentru că autoritatea absolută a textului sacru sau clasic constituia un temei suficient, în timp ce expresia neînțeleasă a vieții Celuilalt, care este semenul şi egalul meu, poate fi lesne lăsată în plata Domnului, atitudine de simplă toleranță sinonimă cu indiferență față de alteritatea poziției Celuilalt nu mai puțin primejdioasă). Această fundamentare s-a clădit pe trei idei principale privind posibilitatea şi necesitatea efortului de a-l înțelege pe semenul tău care îți apare nu ca un apropiat, ca un alte rego al tău (aici hermeneutica n-are ce face, cum a observat Gadamer), ci ca un străin, care încă din epoca primitivă a conştiinței tribale este privit ca un posibil duşman. Prima idee a fost formulată încă de Kant. Ricoeur observă în legătură cu Dilthey: "el formula problematica ştiințelor spiritului plecând de la un argument kantian: cunoaşterea lucrurilor, spune el, se deschide asupra a ceva necunoscut, lucrul însuşi, în cazul psihismului, în schimb, nu există lucru în sine: noi înşine suntem ceea ce este celălalt", însă "Heidegger, care l-a citit pe Nietzsche, - dă replica Ricoeur, - nu mai are această inocență; el ştie că altul, ca şi eu însumi, îmi este mai necunoscut decât orice fenomen din afară" [34, p. 82].

Nu credem că până la Nietzsche ar fi domnit o atare inocență în ceea ce priveşte cunoaşterea celuilalt. Pentru romantici şi eul propriu şi eul celuilalt era o mare enigmă, sufletul omului avea o adîncime fără fund şi nu putea niciodată fi cunoscut până la capăt. De aceea Schleiermacher, iar după el şi Dilthey, şi acordau atâta atenție demonstrării posibilității de a-l cunoaşte pe "Tu", căci cunoaşterea altui eu era pentru ei o problemă mult mai grea, nu mai uşoară, decât cunoaşterea lucrului. Desigur, demonstrarea posibilității poate să învedereze anumite deficiențe dintr-un punct de vedere epistemologic actual, dar, în cazul dat, comparația lui Dilthey, credem, vrea să spună altceva: în ştiințele spiritului nu se poate proceda în spiritul rațiunii critice a lui Kant, care a împărțit lucrul în "*nou*men" şi "fenomen", pentru a lăsa "lucrul în sine" în afara cunoaşterii ştiințelor naturii, acestea având de cercetat doar partea fenomenală a lucrului. Pentru hermeneutică "subiectul în sine",

Scanned with OKEN Scanner

"omul lăuntric", trăirea lui internă a vieţii, conştiinţa lui de sine, implicit "forma internă" a cuvântului (W.Humboldt), a expresiei obiectivate prin limbaj a vieţii celuilalt constituie obiectul specific al ştiinţelor ce studiază istoria culturii spirituale a omului, de care ele nu se pot dezice. Dacă "lucrul în sine" este incognoscibil pentru raţiunea umană, "viaţă lăuntrică" a semenului pentru subiectul cunoscător nu este un "lucru în sine", ci este viaţa speciei umane pe care o trăieşte şi el însuşi, - iată, probabil, ceea ce l-a atras pe Dilthey în raţionamentul lui Kant.

Alte două idei întru susţinerea necesităţii cunoaşterii lui "Tu" au fost: teza despre congenialitatea interpretului cu autorul operei de artă şi ideea că interpretul trebuie şi poate să-l înţeleagă pe autorul textului tot aşa de bine şi chiar mai bine decât el singur a putut să se înţeleagă pe sine însuşi. Aceste două teze, elucidate mai sus, au determinat latura stimulativă a iniţiativei hermeneutice a subiectului cunoscător: genialitatea şi congenialitatea, luînd locul sacralităţii / clasicităţii textului şi erudiţiei savante a interpretului, care determinau motivaţia vechii hermeneutici.

Ambele aceste din urmă două teze, cum am văzut, au fost supuse unei critici nimicitoare de către Gadamer pentru faptul că au deturnat hermeneutica de pe calea cea dreaptă, împingând-o în fundătura subiectivismului psihologizant. Mult loc acordă combaterii lor şi Ricoeur şi o face tot de pe poziţia ontologiei heideggeriene şi găsindu-le acelaşi "păcat originar". Astfel, în continuarea criticii credinţei inocente a lui Dilthey în posibilitatea de a cunoaşte "psihismul" celuilalt şi de a rezolva aporia centrală a hermeneuticii pe calea cercetării fiinţării şi comunicării cu altul, Ricoeur reflectează: "Dacă exista un domeniu al fiinţei unde domneşte inautenticitatea este tocmai raportul fiecăruia cu oricare altul posibil; de aceea marele capitol din *Fiinţă şi timp* consacrat laolaltă-fiinţării (*Mitsein*) este o dezbatere cu impersonalul Se ca focar şi loc privelegiat al disimulării. Nu este, deci, de mirate că ontologia comprehensiunii poate să înceapă printr-o reflecţie nu asupra fiinţării-cu, ci asupra fiinţării-în. Nu fiinţarea-cu un altul îmi va dubla subiectivitatea, ci fiinţarea-în-lume. Această deplasare a locului filosofic este tot atât de importantă ca transferarea problemei privind fiinţa. Chestiunea *lume* în locul chestiunii *altul*. Mundaneizând astfel comprehensiunea, Heidegger o depsihologizează.

Această deplasare a rămas complet necunoscută în interpretările,

Scanned with OKEN Scanner

aşa-zise existenţialiste, ale lui Heidegger; analizele consacrate grijei, angoasei fiinţării-întru-moarte au fost luate în sensul unei psihologii excepţionale. Nu s-a remarcat îndeajuns că aceste analize ţin de o meditaţie asupra mundaneităţii lumii şi că urmăresc în mod esenţial să ruineze pretenţia subiectului cunoscător de a se erija în măsură a obiectivităţii. În detrimentul acestei pretenţii a subiectului trebuie recuperată tocmai condiţia de locuitor al acestei lumi, plecând de la care există situaţie, comprehensiune, interpretare. De aceea teoria comprehensiunii trebuie să fie precedată de recunoaşterea relaţiei de înrădăcinare care asigură ancorarea întregului sistem lingvistic, şi, deci, a cărţilor şi textelor, în ceva care nu este, cu titlu primordial, un fenomen de articulare în discurs" [34, p. 82-83].

Anume prin mundaneizarea şi depsihologizarea (de fapt, e vorba de o desubiectualizare, scoatere a comprehensiunii din sfera conştiinţei omului, a comunicării lui cu semenul) a noţiunii aristotelice "intrigă" ("fabulă", "subiect"), Ricoeur a operat o reunificare a formelor de discurs istoric ştiinţific (al istoriei savante) şi a formelor de naraţiune fictivă (genurile şi speciile literare epice şi dramatice). Mai întîi "intriga", pe care Aristotel o defineşte în *Poetica* sa ca pe o componentă principală a acţiunii în tragedie, este generalizată şi formalizată, funcţia ei principală fiind redusă la "aranjararea evenimentelor şi acţiunilor povestite, care fac din fabulă o istorie "completă şi întreagă", ceea ce defineşte "inteligibilitatea sa" şi-i permite hermeneutului francez s-o trateze ca pe un mijloc de temporalizare-narativizare a oricărui text, inclusiv a unui text savant-istoriografic, iar apoi *mutatis mutandis* să extindă caracteristica unei naraţiuni istoriografice – aceea de a relata evenimente indiferent de faptul dacă ele au fost sau nu trăite la modul personal de către autorul textului – asupra actului povestirii în general care nu ar avea nimic comun cu actul trăirii omului a vieţii sale: "viaţa este trăită, istoria este povestită".

Pe parcurs, alte caracteristici ale intrigii tragice, prezentate de Aristotel, ca fiind esenţiale, definitorii pentru aceasta, [ca: "nici o istorie nu este un mijloc decât dacă provoacă în istoria povestită o schimbare de soartă, (...) o "peripeţie" surprinzătoare, o serie de incidente "vrednice de milă" sau "înspăimântătoare", care (...) marchează destinul eroului printr-un eveniment ultim care clarifică întreaga acţiune şi produce, la

Scanned with OKEN Scanner

auditor, katharsis-ul compasiunii şi al groazei] [34, p. 11-12] sunt date uitării, reţinându-se doar caracteristicile formale, compoziţionale, care pot fi extinse şi atribuite oricărei istorisiri. Firește, caracteristicile de mai sus nu pot fi atribuite unui text ştiinţific de istorie, dar ele constituie condiţii indispensabile, după Aristotel, desfăşurării unei acţiuni dramatice care să-şi atingă scopul ei principal - purificarea, curăţirea sufletului omenesc de sentimentul groazei şi ororii. Şi la acest efect catharctic nu se poate ajunge oricum, ci numai făcându-i pe spectatori să-şi retrăiască propria lor experienţă existenţială tragică, trăirea sentimentului de groază prin mila pentru altul, adică printr-o anumită identificare compătimitoare, intropatetică a spectatorului cu soarta omenească nefericită a eroului, trebuind adusăa până la un punct culminant de trăire psihică a unor momente tragice ale vieţii care produc în opera literară ca şi în viaţă ("ca", nu însă întocmai) sentimente de îngrijorare, frică, groază, oroare (pe care Ricoeur le vrea, împreună cu Heidegger, „mundaneizate", depsihologizate nu se ştie cum), dar le trăieşte totuşi altfel decât le-a trăit odată la modul real: el le retrăieşte la modul imaginar, printr-un joc liber al imaginaţiei, având conştiinţa acestui joc la care el coparticipă liber, ci nu aflându-se în ghearele sorţii nemiloase [în latină „a concepe" era la origine o expresie metaforică „a înşfăca cu ghearele ceva"], de aceea el retrăieşte sentimentul de groază cu un sentiment de milă nu pentru sine, ci pentru altul. Cu alte cuvinte, sentimentul de groază nu este trăit întocmai ca în viaţă, ci este retrăit la modul imaginar (adică la un mod de distanţare internă de sine, de trăirea mea nemijlocită, reală)şi totodată co-trăit în legătură cu soarta tragică a altuia. Sentimentul de groază, fiind artistic obiectivat, adică distanţat, înstrăinat, distanţarea obiectivantă, alienantă, trezeşte, reactualizează nu atât instinctul primitiv de autoconservare a fiinţei mele biologice, ci sentimentul specific uman al solidarităţii cu semenul meu. Această retrăire-cotrăire artistică a unui conţinut tragic, înspăimântător prin conţinutul lui obiectiv, obiectivat într-un destin uman străin, nu mă degradează la nivelul unei fiinţe biologice îngrozite de primejdia morţii, ci produce asupra mea o acţiune eliberatoare de înălţare deasupra sentimentului utilitar al dependenţei fiinţei mele fizice de condiţiile externe ale existenţei mele, de înălţare la condiţia specifică a unei fiinţe spirituale care e capabilă să-şi transforme orice trăire biologică critică

Scanned with OKEN Scanner

în acte de înțelegere a comunității destinului uman trăit de altul „ca" și mine sau de mine „ca" altul. Acest efect de eliberare spirituală de sentimentul de groază pe care îl produce intriga tragică asupra psihicului uman al spectatorului, provocând în sufletul lui un proces de retrăire/co-trăire de maximă intensitate, dar și o limpezire a conștiinței de sine, de condiția sa umană, nu este în concepția lui Aristotel doar un efect medical-terapeutic, după cum a fost tratat katharsis-ul de unii, ci este, înainte de toate, un efect de plăcere estetico-artistică specifică pe care spectatorul o așteaptă de la tragedie, ca gen de ficțiune artistică, ca poveste a destinului tragic al omului. Dar această plăcere estetico-artistică a vieții este o plăcere sufletească, este o plăcere a retrăirii fictive, care se produce, totuși, în psihicul uman, ci nu în lume.

Ricoeur are perfectă dreptate când observă cu perspicacitate că "fertilitatea noțiunii de intrigă" constă în inteligibilitatea sa. Numai că inteligibilitatea intrigii tragice, ca și a oricărui subiect artistic, este de alt gen decât cea pe care o presupune "istoria savantă". De altfel, însuși Aristotel insistă asupra necesității de a face deosebire dintre poezie (acest termen atunci desemna "literatura artistica") și istorie. Or, atunci istoria era încă mult mai aproape de o povestire interesantă despre fapte mărețe și exemplare, de atunci deosebirea dintre povestirea fictivă și povestirea cu pretenția de a stabili adevărul istoric a crescut și mai mult. Dacă "istoria savantă" s-a distanțat tot mai mult de momentul "trăitului", literatura artistică a mers tot mai departe pe calea individualizării, interiorizării și, deci, a psihologizării procesului de trăire a vieții. Desigur, istoria vieții eroului povestită, de exemplu, într-un roman istoric nu este nici ea o simplă reproducere a "vieții trăite" (o asemenea reproducere este cu neputință și inutilă), dar nu este nici o istorie povestită a unor evenimente în conexiunea lor obiectivă, nu este "o istorie completă și întreagă", doar inteligibilă, din care lipsește viața ca trăire. Când ca cititor, aleg între o lucrare științifică de istorie și o narațiune artistică (roman, povestire, poem epic etc.), având ca subiect aceeași epocă sau personalitate istorică, aleg între două tipuri de "lectură-înțelegere". Dacă vreau să am o cunoaștere intelectuală despre ceea ce s-a întâmplat cu adevărat într-o realitate istorică, aleg textul unei „istorii savante", însă, dacă prefer o narațiune fictivă, mă predispun pentru o lectură care să-mi producă o înțelegere a condiției umane prin intermediul unei vieți

Scanned with OKEN Scanner

trăite pe care autorul mi-o re-prezintă, adică, mi-o aduce în prezentul meu, în faţa mea, adică mi-o înfăţişează ca trăibilă din nou în prezentul, adică în aici-acumul, în orizontul sau cronotopul vieţii mele.

Cu alte cuvinte, prin opţiunea mea pentru o istorie fictivă eu mă predispun, adică mă pun într-un „orizont de aşteptare", în care viaţa odată trăită este reînviată pentru a putea fi retrăită de mine şi co-trăită cu eroul istoriei unei vieţi trăite. Prin urmare, în opera literară istoria este (trebuie) astfel povestită, încât viaţa să poată fi trăită, să ne apară nu numai ca obiect de cunoaştere, ci, înainte de toate, ca o trăire de către om a condiţiei sale umane. Aşa ceva se poate întîlni şi în scrierile unor istorici. Nicolae Iorga este un exemplu strălucit de istoric care ştie să ne prezinte "oamenii care au fost" cu atâta inspiraţie şi măiestrie literară că ei şi faptele lor ni se înfăţişează ca oameni vii, care continuă să fie adică. Albert Einstein tratează în unele scrieri ale sale probleme filosofice ale fizicii teoretice ca un poet al armoniei misterioase a lucrurilor fizice. Dar ceea ce într-o lucrare ştiinţifică de istorie, fizică sau biologie este un surplus excepţional, într-o lucrare artistică este o condiţie *sine qua non* – ea trebuie neapărat să-mi reprezinte* trăitul ca trăire. În terminologia heideggeriană am putea spune că fiinţa trebuie coborâtă din lumea transcendentală a ideilor platoniene în mundaneitatea sau lumescul lumii prezente şi înfăţişată ca fiinţare prezentă "aici şi acum", care nu numai că ne este adusă în faţă (înfăţişată, obiectualizată, tematizată), ci şi trecută prin mine ca trăire vie a condiţiei umane a existenţei, ca devenire a experienţei mele existenţiale proprii, ca aprop(r)iere, însuşire.

Deosebirea dintre textul ştiinţific şi cel literar se face resimţită chiar de la nivelul exterior, material-lingual. În textul artistic: prezentul verbului este cu totul altceva decât prezentul istoric, prezentul artistic este dinamic, schimbător, poate lua forma trecutului sau viitorului, denumirile fiinţei variază şi se multiplică necontenit, notând stările cele mai trecătoare, subiectele sunt însoţite de alaiuri pestriţe de atribute adjectivale, calitative, precum predicatele - de cele mai felurite complemente circumstanţiale, şi toate aceste detalizări şi nuanţări semantice, debordante într-un text ştiinţific, constituie tocmai substanţa artistică a ţesătu-

* Să notăm încă o dată sinonimia termenilor "zugrăvire artistică" - "reprezentare", adică readucere din trecut a ceea ce a fost cândva trăit în prezent, adică re-prezentat „ca" în trăire actuală, retrăire

Scanned with OKEN Scanner

rii verbale, prin care se configurează mişcarea vie a vieţii care să poată produce în sufletul cititorului efectul de retrăire/co-trăire a ei, ca fiind a lui şi, totodată, a altuia.

Prin urmare, pentru Aristotel, când definea intriga tragediei, important era să evidenţieze nu o trăsătură comună a ei cu orice mod de narativizare-temporalizare, nu un efect comun de inteligibilitate, ci anume o organizare specifică a acţiunii tragice în scopul realizării unei purificări sufleteşti a spectatorului, şi nu oricum, ci anume prin trăirea unui sentiment puternic de groază şi milă. Acest sentiment tragic ambivalent, dual pune în lumină ambivalenţa ca o trăsătură definitorie pentru specificul ficţiunii artistice prin care îşi găseşte o expresie estetică revelatorie dualitatea dialogică a fiinţei umane.

De aceea, nu credem că hermeneutica postheideggeriană, cel puţin în versiunea lui Gadamer şi cea a lui Ricoeur, în care "chestiunea lume ia locul chestiunii altul", ne oferă o alternativă reală subiectivismului psihologizant al hermeneuticii romantismului, gen Schleiermecher, şi al "filosofiei vieţii", gen Diethey. „Mundaneizarea" comprehensiunii nu atât o depsihologizează (fiindcă înţelegerea, oricât i-am căuta originea în structurile fundamentale sau abisale ale fiinţei, până la urmă tot se va realiza în forma unei activităţi psihice a subiectului cunoscător), cât o desubiectualizează, o dezumanizează, ea fiind atribuită fiinţei-în-lume în general. Astfel, referindu-se la mult discutata problemă a eşecului hermeneuticii anterioare "enunţat în termenii cercului hermeneutic", Ricoeur scrie: "S-a remarcat de atâtea ori că în ştiinţele spiritului subiectul şi obiectul se implică reciproc. Subiectul se investeşte pe sine în cunoaşterea obiectului şi, la rândul său, este determinat în dispoziţia sa cea mai subiectivă de priza pe care o are obiectul asupra subiectului, înainte chiar ca acesta să înceapă a-l cunoaşte; enunţat în terminologia subiectului şi obiectului, cercul hermeneutic apare inevitabil ca un cerc vicios. Funcţia unei ontologii fundamentale constă atunci în a dezvălui structura care se vădeşte în plan metodologic sub aparenţele cercului; Heidegger numeşte această structură precomprehensiune; ne-am înşela însă complet dacă am continua să descriem *precomprehensiunea* în termenii teoriei cunoaşterii, adică, repetăm, în categoriile subiectului şi obiectului" [34, p. 84-85].

Dacă prin această structură fundamentală a fiinţei-în-lume – numită *precomprehensiune* – care premerge actului psihic conştient, obiectu-

Scanned with OKEN Scanner

alizat şi tematizat, de cunoaştere intuitivă şi teoretică, se înţelege "experienţa prealabilă, plecând de la care ajung la o nouă întrebuinţare a lucrurilor", acel "caracter de anticipare ce aparţine modului de a fi al oricărei fiinţe care înţelege istoriceşte [pentru că există istoriceşte, adică în timp - A.G.*]" [34, p. 85], ne punem întrebarea de ce atunci "chestiunea *lume* trebuie să ia locul chestiunii *altul*?". Parcă "experienţa iniţială" de la care pleacă ştiinţele istorico-culturale nu se formează şi nu se transmite prin "fiinţarea-cu", adică de la om la om, în procesul comunicării sociale interpersonale, care nu poate fi conceput fără limbajul omenesc?

Or, în jurul acestor delimitări dintre "fiinţare-în" şi "fiinţare-cu" pluteşte, la Heidegger, ca şi la Gadamer şi Ricoeur, o atmosferă densă de ambiguitate, încât ne vine greu să distingem clar între critica ideologismului metafizic şi misticismul panteist-animist. "Filosofia lui Heidegger (...) este atât de puţin o filosofie a limbajului. (...) În epoca marcată de *Sein und Zeit*, limbajul rămâne o articulare secundă, articularea explicitării în enunţuri [Nota bene! - A. G.]. Dar filiaţia enunţuluiplecând de la comprehensiune şi explicitare ne pregăteşte să spunem că funcţia sa primară nu este comunicarea cu altul, ci punerea-în-valoare, arătarea, manifestarea. Această funcţie supremă a limbajului nu face decât să-i reamintească [cui? - A.G.] filiaţia plecând de la structurile ontologice care îl preced (...). Acest fenomen se înrădăcinează în constituţia existenţială a deschiderii Dasein-ului (...). Trebuie, deci, să resituăm discursul în structurile fiinţei (...): "Discursul este, - îl citează Ricoeur pe Heidegger, - articularea "semnificantă a fiinţării-în-lume". De aceea Heidegger delimitează rostirea (*Reden*) de vorbire (*Sprechen*). Prima este superioară celei de a doua, pentru că "rostirea desemnează constituţia existenţială, iar vorbirea – aspectul său mundan care cade în empirie. De aceea prima determinaţie a rostirii nu este vorbirea, ci cuplul *ascultare-tăcere*. Şi aici Heidegger ia în răspăr maniera obişnuită, şi chiar lingvistică, de a da prioritate operaţiei de vorbire (locuţie, interlocuţie). (...) Această prioritate a *ascultării* marchează relaţia fundamentală a vorbirii cu des-

* Or, tocmai astfel interpretează acest concept heideggerian de pre-comprehensiune şi Gadamer, care face delimitări specificatoare foarte profunde şi importante dintre cele două genuri de experienţă din care originează ştiinţele naturii, pe de o parte, şi ştiinţele istorice, pe de altă parte.

Scanned with OKEN Scanner

chiderea la *lume* şi la *altul*", căci "în timp ce vorbirea trimite la omul vorbitor, rostirea trimite la lucrurile rostite" [34, p. 86].

Rămâne totuşi neclar, şi la Heidegger, şi la Ricoeur, rostul real al atribuirii priorităţii funcţiei de arătare (indicare) a enunţului faţă de funcţia de comunicare cu altul, a ascultării-tăcerii faţă de vorbire, a trimiterii la lucruri faţă de trimiterea la omul vorbitor. Dacă "a înţelege înseamnă a asculta", iar ascultarea este prima determinaţie a rostirii care, ca trimitere la lucruri, este anterioară "vorbirii care trimite la omul vorbitor", se impune concluzia că înţelegerea se formează nu la nivelul "fiinţării-cu", ci la un nivel ontologic mai adânc al "fiinţării-în". În fiinţarea-cu, ce se realizează prin vorbire (convorbire), înţelegerea doar se explicitează şi se comunică altuia, ceea ce s-a constituit în ascultarea-tăcere nu a vorbirii altuia, ci a Fiinţei însăşi. Dacă înţelegerea ţine de structura ontologică a fiinţării-în şi de ascultarea-tăcere, care ar fi înţelegerea autentică, nefalsificată, neconvenţionalizată, netrivializată, dacă anume în rostirea, care este anterioară vorbirii, se produce conţinutul principal al comunicării cu altul - "punerea-în-valoare", "arătarea" şi "manifestarea" Fiinţei, de ce aceasta ar trebui să degradeze la nivelul comunicării şi vorbirii cu altul? La această întrebare nu ne poate răspunde nici Ricoeur, care se mulţumeşte să constate cu stupoare impasul: "Preocuparea de a înrădăcina cercul hermeneutic mai adânc decât orice epistemologie împiedică repetarea, după ontologie, a chestiunii epistemologice (subl. lui Ricoeur)" [34, p. 87].

Cu alte cuvinte, Heidegger nu a văzut altă soluţie a depăşirii subiectivismului subiectului cunoscător în procesul cunoaşterii lumii decât întoarcerea Eu-lui în anonimatul impersonal al Fiinţei care "Se" înţelege pe sine în tăcerea profundă a ascultării de sine şi care îşi găseşte deplina sa manifestare nu în discurs, nu în vorbirea umană orală, care este totdeauna convorbire cu altul, ci în limba ce „Se" vorbeşte prin mijlocirea oamenilor vorbitori, care nu realizează decât incomplet, parţial întregul adevăr ascuns în ea. Toate acestea, însă, sugerează ideea că hermeneutica postheideggeriană ar trebui să se mulţumească cu magnifica ascultare-tăcere a Fiinţei, fiindcă aceasta, de îndată ce se coboară în Dasein, ia înfăţişarea fiinţării omului împreună cu semenul său, iar limba fiinţei capătă grai omenesc, adică "rostirea" devine "vorbire" care trimite la omul vorbitor şi atunci neapărat reapare şi subiectul cu eul lui. Şi dacă

Scanned with OKEN Scanner

raportul acestui *eu* cu *altul* este împins pe un plan cât mai îndepărtat, iar în prim plan este scos raportul cu lucrul, conţinutul obiectiv al informaţiei despre „el" transmis de text, încât raportului subiect-obiect i se substituie logosul ca atare, adică dialectica internă a procesului de semnificare, o semnificaţie generând-o pe alta, atunci trebuie spus cu toată fermitatea: o asemenea depăşire a subiectivismului este iluzorie, fiindcă îndărătul oricărei interpretări stă ascuns *eul* unui subiect uman. "Se cunoaşte", "se crede", "se înţelege" etc., precum şi "noi suntem de părerea că..." etc. nu înseamnă decât un fel de-a zice. Înţelegerea, explicitarea, interpretarea, ca şi orice acţiune umană, sunt acte individuale ale unui subiect uman concret, ale unui "Eu" care se adresează unui "Tu" real sau imaginar. Transmutînd problema înţelegerii din planul raportului intersubiectual Eu - Tu şi chiar din planul raportului gnoseologic subiect-obiect, hermeneutica postheideggeriană nu a rezolvat problema obiectivităţii specifice a subiectivităţii creatoare, ci a deghizat-o în adîncurile nesondabile ale Fiinţei, încât ea a devenit inaccesibilă pentru o abordare epistemologică specifică.

Refuzând să dezvolte mai departe intuiţiile profunde, dar unilateral fondate, ale romantismului şi "filosofiei vieţii" privind bipolaritatea Eu-Tu a înţelegerii, hermeneutica postheideggeriană a ratat şansele noi pe care le crease ontologia fundamentală a lui Heidegger prin încorporarea conceptului de viaţă în conceptul mai larg de fiinţă-în-lume. Anulându-l epistemologic pe "Tu", nu-l anulăm şi pe "Eu", de acesta nu se poate debarasa nici acela care tună şi fulgeră, aruncă toate blestemele asupra egotismului şi individualismului. Subiectul cunoscător nu poate ieşi din Eul său şi, dacă acest "Eu" se erijează într-un "Noi" atotcuprinzător, el nu devine obiectiv, căci subiectul colectiv tot subiect rămâne, ci se lipseşte de singura posibilitate de a-şi limita subiectivitatea sa prin subiectivitatea altuia ("Tu" sau "Voi"). Un "Eu" care evită să comunice cu un alt "Eu" tinde, conştient sau inconştient, a se institui în calitatea de Eu total care îşi ascunde subiectivitatea, conştient sau inconştient, fie după viaţa ce se înţelege pe sine, fie după limbajul omenesc*. Astfel că

* De aceea credem că acuzarea de subiectivizare de către Heidegger a conceptului de Fiinţă, de „confundare" a planului ontologic cu planul antropologic nu este lipsită de temei. „Adevărul este că Heidegger a încercat, - a remarcat G. Gulian în lucrarea sus-menţionată, - să introducă o confuzie nepermisă: sub

Scanned with OKEN Scanner

hermeneutica postheideggeriană, subestimând importanța ontologică a punerii de către romantici a problemei lui "Tu" ca problemă primordială a epistemologiei științelor umanistice și a hermeneuticii ca bază metodologică a acestora, a condus deturnarea hermeneuticii universale de la tratarea înțelegerii și interpretării textului literar, ca o formă a dialogului dintre Eu și Tu, până la depersonalizarea desăvârșită a actului de înțelegere care se împlinește, în concepția lui Gadamer și Ricoeur, într-un monolog perfect al dialecticii interpretative.

Ceea ce Gadamer prețuiește cel mai mult în "dialogurile socratice" ale lui Platon este nu atât dialogismul lor, ci acea logică dialectică a întrebării și răspunsului, care își va găsi dezvoltarea sa de vârf în dialectica hegeliană, care concepe și prezintă experiența omului ca proces al devenirii conștiinței lui de sine în forma trecerii afirmării sinelui în negarea de sine, ca apoi prin negarea negației (înstrăinării de sine) să ajungă, prin sinteză, la o completă, totală conștiință de sine. "În acest mod, conștiința trecută prin experiență ("испытывающее сознание") a săvîrșit o cotitură, și anume s-a returnat către sine însăși. Cel trecut prin experiență a conștientizat experiența sa, el a devenit, se zice, om cu experiență, adică are un nou orizont în cadrul căruia ceva poate deveni pentru el experiență.

Iată punctul în care Hegel este atât de important pentru noi. În *Fenomenologia spiritului* Hegel a demonstrat cum conștiința, în tendința de a ajunge la certitudinea de sine, își săvîrșește experiențele sale. (...) Conștiința experimentândă dobândește experiența că "în-sinea" lucrului este o în-sine-pentru-noi" [4, p. 407].

Anume acest concept al experienței și analiza lui dialectică i-au atras atenția lui Heidegger, care a observat, pe bună dreptate, relevă Gada-

termenul de ontologie a vrut să dezlege problema sensului existenței, pornind de la om, deci să dea o antropologie, inclusiv o etică. Această confuzie a fost criticată chiar de filosofi nemarxiști, ca fiind o poziție subiectivistă neontologică. În *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger se apără însă de învinuirea de a fi căutat sensul existenței și declara că a vrut numai să "dea glas Ființei" (Sein), să-l facă pe om să "locuiască" în Ființă. Și aceasta i se pare suficient lui Heidegger pentru ca "să depășească" umanismul. Căci, răspunzând corespondentului său, care întreba cum poate fi redat un sens cuvântului "umanism", Heidegger declară: "(...) vreți să păstrați cuvântul umanism. Mă întreb dacă aceasta este necesar". Ceea ce ar fi necesar ar fi, după Heidegger, redescoperirea adevărului Ființei" [38, p. 20-21].

Scanned with OKEN Scanner

mer, că experienţa este o mişcare dialectică, că structura experienţei constă în această reîntoarcere a conştiinţei de sine. "După Hegel este necesar, printre altele, - continuă Gadamer - ca experienţa, săvârşită de conştiinţă, sa fie dusă până la capăt, adică până la o cunoştinţă de sine (Sichwissen) care nu conţine nimic din altul, străin [subl. n. A.G.]. Forma desăvârşită a experienţei este pentru el "ştiinţa"(...) adică certitudinea de sine obţinută prin cunoaştere. De aceea dialectica experienţei trebuie să se încheie cu depăşirea oricărei experienţe printr-o cunoaştere absolută, adică printr-o identitate perfectă a conştiinţei şi obiectului" [4, p. 418]. În acest punct hermeneutica gadameriană se desparte de concepţia hegeliană a istoriei, care concepe experienţa ca ceva ce trebuie să fie negat, depăşit prin cunoaşterea ştiinţifică, pentru că, în concepţia lui Gadamer, "însăşi experienţa nu poate fi ştiinţă. Există o contradicţie permanentă între experienţă şi ştiinţa generală, teoretică sau tehnică. Adevărul experienţei rezidă în legătură cu o nouă experienţă. (...) Perfecţiunea (maturitatea) experienţei (...) aceluia pe care noi îl considerăm a fi om cu experienţă constă nu în aceea că el pe toate le-a cunoscut şi ştie întotdeauna "mai "bine". Mai curând, omul cu experienţă ni se prezintă ca o persoană principal adogmatică, care, anume mulţumită experienţei sale, manifestă o deschidere excepţională pentru învăţămintele ce i le oferă o nouă experienţă. Dialectica experienţei îşi găseşte o împlinire veritabilă nu în ştiinţa ce generalizează teoretic experienţa, ci anume în această deschidere către o nouă experienţă, care se formează mulţumită experienţei deja dobândite" [4, p. 418-419].

Conceptul de experienţă într-o asemenea interpretare, ontologică-hermeneutică, capătă într-adevăr un "conţinut calitativ nou" şi mai bogat. Contribuţia lui Gadamer la elaborarea acestui concept nou de experienţă existenţială, la delimitarea lui de conceptul „experienţă - experiment" nu poate fi subestimat, cu toate că o disociere similară o făcuse mai înainte Martin Buber. Dar divergenţa cu Hegel în modul de tratare a corelaţiei dintre conceptele "experienţă" şi "ştiinţă" este totuşi pentru Gadamer de mai mică importanţă decât cea cu Schleiermacher în ceea ce priveşte extinderea formei dialogice a convorbirii orale asupra interpretării textului, asupra studierii istorice a tradiţiei culturale transmise prin texte scrise. Gadamer, în repetate rânduri, susţine apăsat că hermeneutica nouă trebuie să urmeze nu pe Schleiermacher şi pe

Scanned with OKEN Scanner

Dilthey, ci să meargă mai departe pe calea trasată de Hegel pentru logosul dialectic în domeniul cercetării filosofico-istorice a fenomenologiei spiritului. Gadamer nu neagă faptul că structura originară, dialogică, interpersonală a con-vorbirii orale stă la baza comunicării umane şi că reminiscenţele, ecourile ei pot fi identificate în orice text scris, fiindcă orice propoziţie afirmativă nu este şi nu poate fi înţeleasă cu adevărat decât ca un răspuns la o întrebare explicită sau subînţeleasă; deci, atât scrierea, cât şi lectura textului se desfăşoară conform unei logici a întrebării şi răspunsului. "De aceea dacă spunem că hermeneutica îşi vede sarcina şi funcţia sa ca o intrare-în-con-vorbire cu textul, nu folosim pur şi simplu o metaforă, ci este o reamintire, o reîntoarcere la începuturile scrisului" care a provenit din arta convorbirii orale şi s-a desprins treptat şi anevoios din sfera acesteia.

Dar, continuă Gadamer, arta scrisului s-a dezvoltat anume ca o înfruntare şi depăşire a formei dialogale, interpersonale a disputei orale. Dialogurile socratice ale lui Platon, care imită în forma literară metoda maieutică a maestrului său, dezvoltată în dispute cu persoane vii, reprezintă pentru Gadamer o etapă iniţială de trecere de la dialectica orală la dialectica literară, care încă nu s-a eliberat de complexul de inferioritate faţă de limbajul oral, „slăbiciunea scrisului" fiind un motiv frecvent în scrierile lui Platon. Însă de la o scriere la alta se poate observa cum Platon învaţă să extragă esenţialul din "dialogurile socratice" - dialectica întrebării şi răspunsului, forma dialogală a oralităţii şi personajele angajate în disputa de idei ,devenind tot mai convenţionale. În această evoluţie, al cărei început a fost pus încă de Platon în ale sale Dialoguri socratice, dialectica lui Hegel reprezintă pentru Gadamer un model superior: "Ereditatea colocvială ca legătură reciprocă strânsă dintre întrebare şi răspuns se manifestă şi în punctul extremal care este dialectica hegeliană ca metodă filosofică. Acea desfăşurare a totalităţii de noţiuni mentale, la care tinde logica lui Hegel, este, ca şi cum, o încercare de a cuprinde într-un monolog imens, elaborat de "metoda" Timpurilor noi, continuumul de sensuri, pe care interlocuitorii nu-l pot realiza decât parţial în fiecare convorbire dată. (...) Dialectica devine la Hegel un monolog al gândirii, monolog care tinde să cuprindă dintr-odată ceea ce în fiecare convorbire s-a acumulat cu încetul" [4, p. 434]. Acest caracter de monolog imens, atotcuprinzător, pe care dialectica l-a căpătat în gân-

Scanned with OKEN Scanner

direa marelui filosof îi inspiră, evident, lui Gadamer, veneraţie. Totuşi, din punctul de vedere al lui Ricoeur, maestrul său nu a fost suficient de ferm în respingerea tradiţiei filosofice şi hermeneutice care extinde forma dialogală a convorbirii orale la hermeneutica textului. El îi reproşează lui Gadamer ceea ce acesta îi imputa lui Dilthey: caracterul oscilatoriu al poziţiei lui.

Impasul epistemologic al hermeneuticii antidialogice

Ricoeur, relevând că "Intenţia declarată a lui Gadamer este neîndoielnic aceea de a nu păşi iarăşi pe făgaşul romantismului, care, declară Gadamer, a efectuat numai o răsturnare a tezelor Aufklaäerung-ului (Iluminismului), dar nu a reuşit să deplaseze problematica însăşi şi să schimbe terenul dezbaterii" [34, p. 89], pune totodată sub semnul întrebării faptul "dacă hermeneutica lui Gadamer a depăşit cu adevărat punctul de plecare romantic al hermeneuticii(...)" [34, p. 89]. Tocmai de aceea Gadamer, observă filosoful francez nu fără ironie, "ia în serios problema lui Dilthey", reproşându-i că "a rămas prizonierul unui conflict între două metodologii şi că "nu a ştiut să se elibereze de teoria tradiţională (carteziană – kantiană) a cunoaşterii". Punctul său de plecare rămâne într-adevăr conştiinţa de sine, stăpână pe ea însăşi. Subiectivitatea rămâne la Dilthey referinţa ultimă. O anumită reabilitare a prejudecăţii, autorităţii şi tradiţiei va fi îndreptată împotriva domniei subiectivităţii şi interiorităţii, adică împotriva filosofiei reflexive (critice)". Dar conştiinţa istorică a lui Dilthey, după Gadamer, nu a putut rupe definitiv cu această filosofie reflexivă a subiectivismului raţionalist, căreia romantismul i-a opus un subiectivism individualist interiorizat. Dilthey a oscilat între subiectivismul psihologizant al romanticilor şi obiectivismul scientismului pozitivist, căutând să le îmbine cu ajutorul fenomenologiei lui Husserl, fără să poată să iasă din cercul vicios al cunoaşterii de sine, raţionalist-logice sau psihologic interiorizate, pentru a funda metodologia ştiinţelor istorice ale spiritului pe terenul ontologic al conştiinţei istorice. "Istoria mă precede şi devansează reflecţia mea; înainte de a-mi aparţine [ca obiect de cercetare - A.G.] aparţin istoriei. Dilthey n-a putut înţelege acest lucru, pentru că revoluţia sa a rămas epistemologică şi pentru că criteriul său reflexiv precumpăneşte asupra

Scanned with OKEN Scanner

conştiinţei sale istorice. În această privinţă, Gadamer este moştenitorul lui Heidegger, de la care preia convingerea că ceea ce se numeşte prejudecată exprimă structura de anticipare a experienţei umane, adică este pre-judecată în sens existenţial pozitiv, ci nu în unul subiectiv-negativ pe care l-au implantat în limbile europene raţionaliştii: iluminişti în sec. XVIII. Prin aceasta, interpretarea filologică trebuie să rămână un mod derivat al comprehensiunii fundamentale" [4, p. 90]. Apreciind contribuţiile remarcabile ale lui Gadamer, care, spre deosebire de Heidegger, a pus începutul mişcării de întoarcere de la ontologie la problemele epistemologice, Ricoeur insistă asupra conceptului de "experienţă hermeneutică", dezvoltarea căruia "conduce la o teorie a conştiinţei istorice care marchează culmea reflecţiei lui Gadamer asupra fundării ştiinţelor spiritului. Această reflecţie este pusă sub titlul Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein, adică în traducere literală: conştiinţa-istoriei-efectelor. [S-a adoptat versiunea "conştiinţa istoriei eficiente - A.G.]" [34, p. 90]". Expunerea ei rezumativă Ricoeur o face printr-un citat dintr-o lucrare de după *Adevăr şi metodă*: "Citim în *Kleine Schrifte* (*Scrieri scurte*): "Prin aceasta vreau să spun mai întâi că nu ne putem extrage din devenirea istorică, nu ne putem distanţa de ea astfel încât trecutul să fie pentru noi un obiect [ădică ceva pus în faţă, în afara noastră - A.G.]. Suntem întotdeauna situaţi în istorie. Conştiinţa noastră, vreau să spun, este determinată de o devenire istorică reală, încât ea nu are libertatea de a se situa faţă de trecut. Vreau să spun, pe de altă parte, că trebuie să reconştientizăm mereu acţiunea care se exercită astfel asupra noastră, încât orice trecut, a cărui experienţă tocmai o facem, ne obligă să asumăm această conştientizare, să-i asumăm într-un fel adevărul (...)" [34, p.90].

Făcând aceste înalte şi bine meritate aprecieri contribuţiilor lui Gadamer la dezvoltarea filosofiei hermeneutice prin interpretarea ontologică şi epistemologică a corelaţiei dintre conceptele „experienţă" şi „conştiinţă istorică eficientă", Ricoeur ia în discuţie şi corelaţia dintre conceptele gadameriene „coapartenenţă" şi „distanţare alienantă" în tratarea cărora hermeneutul francez va pune altfel accentele, ca şi în corelaţia „adevăr şi metodă" ş.a.

Sarcina hermeneutică pe care o pune studierea unei tradiţii culturale care vine din trecutul ei spre prezentul nostru implică, relevă Ricoeur, o

Scanned with OKEN Scanner

"dezbatere între distanţarea înstrăinătoare (sau alienantă) şi experienţa de apartenenţă", sau, mai bine zis, de co-apartenenţă la tradiţia culturală însuşită. Este vorba de un raport dialectic contradictoriu dintre înstrăinare, alienare (*Verfremdung*) şi apartenenţă (*Zugehörigkeit*) sau apropiere, însuşire (*Vereignung*) pe care hermeneutica şi şcoala istorică romantică au încercat să le trateze ca un raport dintre "Eu" şi "Tu". Printre acele "sugestii decisive" (cu privire la depăşirea subiectivismului romantic şi postromantic), pe care le conţine hermeneutica lui Gadamer, Ricoeur evidenţiază îndeosebi conceptul de „fuzionare a orizonturilor". Acest concept este legat de conceptul heideggerian al finitudinii existenţei umane, adică al situării omului într-un anumit cadru, spaţial şi temporal, segment finit al fiinţării-în-lume, ceea ce îi circumscrie cunoaşterii umane un anumit orizont al cunoaşterii istorice. "(...) Potrivit lui Gadamer, dacă, scrie Ricouer, condiţia de finitudine a cunoaşterii istorice exclude orice survolare [adică nimănui nu-i este dat să se situeze în afara orizontului epocii sale - A. G.], orice sinteză finală de tip hegelian, această finitudine nu este de natură a mă închide într-un punct de vedere. Acolo unde există situaţie, există orizont susceptibil de a se restrânge sau lărgi. Datorăm lui Gadamer această idee foarte fecundă după care comunicarea la distanţă între două conştiinţe diferit situate se realizează prin fuzionarea orizonturilor lor, adică prin intersecţia perspectivelor lor asupra departelui şi asupra deschisului (...) Acest concept semnifică faptul că noi nu trăim nici în orizonturi închise, nici într-un orizont unic. În măsura în care fuzionarea orizonturilor exclude ideea unei cunoaşteri totale şi unice, acest concept implică tensiunea între propriu şi străin, între apropiat şi depărtat; jocul diferenţei este astfel inclus în punerea în comun. În sfârşit, indicaţia cea mai precisă în favoarea unei interpretări mai puţin negative a distanţării înstrăinătoare este conţinută în filosofia limbajului care încheie lucrarea *Adevăr şi metodă*. Toată partea a treia din Wahrheit und Methode [Această parte din *Adevăr şi metodă* este intitulată: *Reorientarea ontologică a hermeneuticii după firul călăuzitor al limbajului* - A.G.] este o apologie pasionată a dialogului care suntem şi a înţelegerii prealabile care ne susţine. Dar experienţa legată de limbaj nu-şi exercită funcţia mediatoare decât pentru că interlocutorii dialogului se estompează deopotrivă în faţa lucrurilor rostite care, într-un fel, conduc dialogul. Or, unde este mai vădită această domnie

Scanned with OKEN Scanner

decât acolo unde Sprachlichkeit [ceea ce este exprimabil prin limbă – A.G.] devine Schriftlichkeit (scriitură), altfel zis acolo unde medierea prin limbaj devine medierea prin text? Ceea ce ne face atunci să comunicăm în cadrul distanței este lucrul textului, care nu-i mai aparține nici autorului textului, nici cititorului său" [34, p. 92].

Prin ce anume hermeneutica lui Gadamer mai rămâne, după Ricoeur, tributară punctului de plecare romantic de la care Gadamer a căutat mereu să se îndepărteze cât mai mult? Observația sa că partea a treia consacrată filosofiei limbajului "este o apologie pasionată a dialogului care suntem" conține și ea o doză de ironie, dacă ținem seama de acea concepție proprie a textului pe care Ricoeur o dezvoltă în eseurile următoare *Funcția hermeneutică a distanțării*, *Ce este un text*? Modelul textului în direcția unei apropieri dintre fenomenologia hermeneutică și teoriile mai noi ale textului (lingvistica discursului, analiza structurală și semiotică a operei literare, teoria "actelor de discurs" ș.a.), orientând hermeneutica spre dialogul ei cu disciplinile semiologice din științele culturii. Dacă "resortul esențial al operei lui Gadamer" l-a constituit "opoziția între distanțarea înstrăinătoare și apartenența", pe care Gadamer o tratează, vom observa, punând un accent precumpănitor pe "coopartenență", pe „punerea în comun" a diferenței de experiență istorică și, într-un fel, se poate cădea de acord cu Ricoeur că el, totuși, ajunge prin "fuziunea orizonturilor" cam tot acolo unde hermeneutica romantică ajungea prin teza congenialității, adică la o identificare, la un spațiu semantic comun destul de omogenizat, în care alteritatea este depășită*, Ricoeur, dimpotrivă, mută radical accentul pe celălalt pol al antinomiei – înstrăinarea, și chiar își propune să o anuleze: "Propria mea reflecție provine dintr-o respingere a acestei alternative și dintr-o

* Iată un exemplu cum la Gadamer „apologia dialogului" duce până la urmă la o unificare a pozițiilor într-un consens în ceea ce privește "lucrul textului": "Experiența hermeneutică are de a face cu datina. Datina (...) este limbaj, adică ea singură intră în dialog cu noi, asemenea unui oarecare "Tu". "Tu" nu este un obiect, el se raportă față de altul. Aceasta nu înseamnă deloc că ceea ce prin datină se pune în experimentare este înțeles de către noi ca o părere a altuia, a unui anume Tu. Noi ținem la punctul de vedere că înțelegerea datinii înțelege textul transmis nu ca o manifestare a vieții unui "Tu", ci ca un conținut semantic eliberat de orice legătură cu purtătorii unor opinii, cu "Eu" sau "Tu". Cu toate acestea raportarea la un "Tu" și la sensul unei experiențe, care se produce aici,

Scanned with OKEN Scanner

încercare de a o depăşi. Această încercare îşi găseşte prima expresie în alegerea unei problematici dominante (...). Este vorba de problematica dominantă a textului prin intermediul căreia este reintrodusă, de fapt, o noţiune pozitivă şi, pot să spun, productivă a distanţării; pentru mine este mult mai mult decât un caz particular de comunicare interumană, el este paradigma distanţării în comunicare; în această calitate, el dezvăluie o trăsătură fundamentală a istoricităţii experienţei umane, anume faptul că aceasta este o comunicare în şi prin distanţă" [34, p. 93-94].

Ricoeur, încurajat de "succesul analizei structurale", care, susţine el, "deschide o nouă epocă a hermeneuticii: comprehensiunea trebuie, de acum încolo, să treacă neapărat prin explicaţie", se pronunţă pentru o împingere mai fermă a opoziţiei dintre vorbire şi scriere până la o epurare din text a oricăror reziduuri ale conţinutului subiectiv al comunicării interumane în dialogul oral, considerând "efectul cel mai important al scrierii: eliberarea lucrului scris de condiţia dialogală a discursului (...). În primul rând, e vorba de eliberarea textului de subiectivitatea autorului. În recunoaşterea adevărului ca "scrierea face ca textul să fie autonom în raport cu intenţia autorului", Ricoeur vede "posibilitatea ca ceea ce Gadamer numeşte "lucrul textului" [adică logica dialectică a întrebării şi răspunsului – A.G.] să fie sustras orizontului intenţional finit al autorului său; altfel spus, graţie scrierii, "lumea" textului face să explodeze lumea autorului" [Ibid., p. 102]. Critica reminescenţelor subiectivismului romantic vizează nu numai "caracterul psihologizant", ci şi "caracterul sociologizant al hermeneuticii romantice şi diltheyene". "Adevărul cu privire la condiţiile psihologice se aplică însă şi condiţiilor sociologice ale producerii textului (...). Pe scurt, din punct de vedere atât sociologic, cât şi psihologic, textul trebuie să se poată decontextualiza astfel, încât să se lase recontextualizat într-o altă situaţie: e tocmai ceea ce face actul de lectură.

Această eliberare faţă de autor îşi are corelativul său de partea celui care primeşte textul" [Ibid., p.103], deoarece, cum se menţionase mai

poate veni în ajutorul analizei experienţei hermeneutice" [4, p. 421]. Cu alte cuvinte, "Eu" şi "Tu", diferenţa (alteritatea) experienţei istorice, a orizonturilor corespunzătoare situaţiei unui "Eu" şi unui "Tu" nu sunt decât nişte etape incipiente ce trebuie depăşite prin funcţia de aprop(r)iere, a înţelegerii, sunt doar nişte schele provizorii ale construcţiei demersului hermeneutic.

Scanned with OKEN Scanner

sus, "interpretarea este replica acestei distanțări fundamentale pe care o constituie obiectivarea omului în operele sale de discurs, comparabile cu obiectivarea lui în produsele muncii şi artei sale" [34, p.102].

Se pare că Ricoeur a hotărât să ducă până la capăt desubiectualizarea hermeneuticii, promovând autonomia textului nu numai față de subiectivitatea autorului, ci şi față de subiectivitatea cititorului, care "prelungeşte acea trăsătură fundamentală a discursului de a fi adresat cuiva" [p.106]. Subiectivitatea cititorului, susține el, se deosebeşte cardinal de aceea a unui partener dialog, "căci ea nu este un vizavi dat în situația discursivă"; ci este unul "creat, instituit de opera însăşi. O operă (...) îşi creează astfel propriul ei vizavi" [p.107].

Această idee ca atare nu este nouă. Încă Marx a formulat-o în termeni generali privind corelația strânsă dintre producție şi consum, observând că producția creeaza nu numai un produs pentru consumator, ci îşi creează şi consumatorul său. Ea a fost cunoscută şi de hermeneutica cea mai tradițională care, însă, a tratat-o doar ca fiind "problema aproprierii (Aneignung) sau a aplicării (Anvendung) textului la situația cititorului" [p.102]. Ricoeur o supune unei modificări radicale, abordând-o într-un nou raport cu distanțarea, în care aceasta nu mai este abolită prin apropiere; "Grație distanțării prin scriere, apropierea nu mai are nici una din trăsăturile afinității efective ca intenția unui autor", ea devine, în concepția sa, "absolut contrariul contemporaneității şi congenialității; ea este comprehensiune prin distanță, comprehensiune la distanță".

Aici tăişul polemicii e îndreptat nu numai contra tezei romantice a congenialității, ci şi contra conceptului gadamerian de "operă clasică", care are proprietatea definitorie de a fi contemporană în orice epocă cu cititorul, nu numai cu cititorul prim sau originar. "Distanțarea", în interpretarea lui Ricouer, transformă "apropierea" într-un act nu numai depsihologizat, ci şi deistoricizat, încât nu este clar cum, unde, când şi de către cine se efectuează "recontextualizarea" textului "decontextualizat", fiindcă subiectivitatea cititorului, concepută doar ca un produs al textului, apare complet dezrădăcinată din situația ei istorică a "ființării-în-lume". Să citim atent următoarele: „apropierea este asociată în mod dialectic obiectivării caracteristicii operei; (...) în măsura în care nu răspunde autorului, ea răspunde sensului, (...) contrar tradiției cogito-ului [raționalismului cartezian - A.G.] şi pretenției subiectului de a

Scanned with OKEN Scanner

se cunoaşte pe sine printr-o intuiţie nemijlocită [Aici se vizează direct conceptul romantic de geniu, dar obiecţia ricoşetează şi, în conceptul lui Gadamer, de "experienţă hermeneutică", care nu este cu totul străină de "intuiţia nemijlocită" - A.G.], trebuie spus că nu ne înţelegem pe noi înşine decât prin marele ocol al semnelor de umanitate sedimentate în operele de cultură. Ce-am şti noi despre iubire şi ură, despre sentimentele etice şi în general, despre tot ce numim sine, dacă toate acestea nu ar fi trecut în limbaj şi nu ar fi fost articulate de literatură? Ceea ce pare astfel a se opune în cel mai înalt grad subiectivităţii, şi ceea ce analiza structurală învederează drept textura însăşi a textului, constituie chiar singurul medium în care ne putem înţelege.

Trebuie să subliniem mai cu seamă faptul că apropierea are în faţa ei ceea ce Gadamer numeşte lucrul textului şi ceea ce numesc eu aici lumea operei. La urma urmelor îmi apropiez propunerea unei lumi. (...) În consecinţă, a înţelege înseamnă a te înţelege în faţa textului. Nicidecum a impune textului propria ta capacitate finită de înţelegere, ci a te expune textului şi a primi de la el un sine mai vast care ar fi propunerea de existenţă ce răspunde în modul cel mai adecvat propunerii de lume. Comprehensiunea este atunci absolut contrariul unei constituiri căreia subiectul i-ar deţine cheia, în această privinţă ar fi mai just să spunem că sinele este constituit de „lucrul textului".

Fără îndoială, analiza trebuie dusă şi mai departe: aşa cum lumea textului nu este reală decât în măsura în care este fictivă, tot astfel trebuie spus că subiectivitatea cititorului nu parvine la sine decât în măsura în care este suspendată, irealizată, potenţializată, aidoma lumii înseşi pe care o desfăşoară textul. (...) Ca cititor, nu mă găsesc decât pierzându-mă. (...) Metamorfoza lumii, potrivit jocului, este şi metamorfoza ludică a ego-ului.

Dacă acest lucru este adevărat, (...) metamorfoza ego-ului de care vorbeam implică într-adevăr un moment de distanţare până la nivelul raportului sinelui cu sine (...).

Se cuvine, aşadar, să instalăm în chiar centrul comprehensiunii de sine dialectica obiectivării şi comprehensiunii, pe care am observat-o mai înainte la nivelul textului, al structurilor sale, al sensului şi referinţei sale. La toate nivelurile analizei, distanţarea este condiţia comprehensiunii" [p.107-108].

Scanned with OKEN Scanner

Cât de adecvat este descris acest "lucru al textului" sau al "lumii operei" asupra subiectivității cititorului? Dacă meditǎm bine, un răspuns categoric şi scurt nu-l putem da. Este mult adevăr în raționamentele de mai sus în ceea ce priveşte aspectul fictiv, ludic-imaginar al cunoaşterii de sine a cititorului prin actul lecturii, modul diferit în care se manifestă subiectivitatea mea de cititor în raport cu eu-l meu în calitate de partener la o convorbire reală. Dar orice adevăr este adevărat până la un punct. Or, Ricoeur împinge "acest lucru", credem, peste limitele adevărului pe care îl conține. Subiectivitatea cititorului său apare în fața "lucrului textului" ca şi cum din neant, ci nu dintr-un context istorico-cultural, fără nici un orizont hermeneutic propriu, fără să aibă vreo idee proprie de iubire şi ură, gol de orice sentimente etice şi estetice, într-un cuvânt ca o *tabula rasa* de ceară moale pe care opera literară imprimă "semnele de umanitate", care de asemenea nu se ştie de unde s-au luat în ea. Subiectivitatea cititorului apare înstrăinată de Eul propriu ca subiect al unei experiențe existențiale dobândite în finitudinea ființării-în-lume, în situația spațio-temporală circumscrisă într-un orizont intențional. Distanțarea înstrăinătoare a sinelui cititorului de sine este împinsă aici până într-acolo, încât comprehensiunea de sine apare ruptă de „precomprehensiunea", care, după Heidegger şi Gadamer, constituie condiția existențială prealabilă a comprehensiunii, condiție ce se formează în experiența existențial-istorică nemijlocită a omului, ci nu exclusiv prin mijlocirea textelor. Tradiția culturală se transmite nu numai prin medierea textelor, ci, în primul rând, prin "experiența hermeneutică" dobândită în practica nemijlocită şi transmisă de la o generație la alta prin convorbirea reală în procesele comunicării sociale interumane directe, de la persoană la persoană, de la subiect la subiect. Apropierea prin distanță a tradiției culturale înstrăinată transmisă de texte este posibilă anume datorită faptului că în experiența culturală a existenței istorice reale se înfăptuieşte o continuitate a ceea ce Gadamer a numit "coapartenență la aceeaşi comunitate culturală", care şi face posibilă depăşirea momentelor de înstrăinare ce intervin în orice evoluție istorico-culturală, fiindcă dialectica memorizării-uitării constituie, de asemenea, un aspect indispensabil al ei, ca şi dialectica ființării şi neantului, vieții şi morții etc.

Ricoeur, subordonând "apartenența" înstrăinării, transformând, prin inversarea raportului, distanțarea alienantă în condiția apropierii, a inter-

Scanned with OKEN Scanner

pretării, a cunoaşterii, în condiţia prealabilă a comprehensiunii, a apropiat mult hermeneutica fenomenologico - existenţialistă de "antiumanismul teoretic" al structuralismului francez. Ce-i drept, premisele pentru o asemenea dezvoltare Ricoeur le-a găsit chiar în ontologia fundamentală a lui Heidegger şi "hermeneutica speculativă" (N. Râmbu) a lui Gadamer.

În ce măsură însă Ricoeur a reuşit să depăşească tributul pe care Gadamer, contrar voinţei sale ferme, l-a plătit în continuare hermeneuticii romantice şi vitaliste, să ducă până la capăt lupta cu moştenirea romantică pentru desubiectivizarea definitivă a hermeneuticii? În ce măsură e cu putinţă, în principiu, soluţionarea reală a unei asemenea sarcini – desubiectivizarea înţelegerii şi interpretării textului literar?

Concluzia care se impune este că alternativa pe care hermeneutica postheideggeriană a lui Gadamer şi Ricoeur a opus-o principiului dialogic al comunicării dintre Eu-l interpretului şi Tu-ul autorului textului, cu toate contribuţiile fundamentale privitoare la critica subiectivismului hermeneuticii romantice, conţine o primejdie mult mai gravă pentru ştiinţele umanistice - dezumanizarea mesajului comunicării literare dintre autor şi cititor prin intermediul operei literare.

Din fericire, nu toate drumurile duc la Heidegger. Au existat şi alte căi de a depăşi subiectivismul romantic, însă fără a se renunţa la descoperirea lui hermeneutică magistrală – valoarea individualităţii unice şi originale a personalităţii umane.

CONCEPŢIA DIALOGICĂ A COMUNICĂRII INTERSUBIECTUALE

Descoperirea, la începutul secolului 19, a importanţei raportului dialogic "Eu" - "Tu", în cunoaşterea de sine a omului în general şi în interpretarea textului în special, nu şi-a găsit în filosofia şi hermeneutica romantică o fundamentare ontologică şi antropologică necesară. Ea a fost promovată mai mult prin intuiţii şi interpretări geniale cu privire la necesitatea lui "Tu" pentru înţelegerea de sine a "Eu"-lui. Romantismul nu a putut depăşi egocentrismul conştiinţei de sine al spiritului metafizic subiectiv care se instaurează în gândirea europeană mai

Scanned with OKEN Scanner

ales din secolul 17*, când se constituie cele două variante gnoseologice principale ale sale: raționalismul clasic (eu mă îndoiesc, deci cuget și exist) și empirismul senzualist (eu simt, deci exist); el a opus concepției clasicist-iluministe, normativist-generalizatoare, despre om (în care Eul nu-și găsea expresie și drept la viață decât în măsura în care devenea exponentul unor norme generale de gândire și comportare umană, adică reprezenta natura ideală a speciei umane), o concepție, antinormativistă, individualistă a omului ca personalitate umană originală, unică, cu o bogată viață spirituală proprie, interioară. Conceptul de geniu nu a fost inventat de romantici, acesta are o istorie mai îndelungată**, dar anume ei au făcut din el suportul egologic și expresia supremă a originalității creatoare a individualității umane, care își are sursele principale în ea însăși. Libertatea creatoare este pentru romantici facultatea cea mai de preț a omului și este legată la ei exclusiv de Eul individual original, irepetabil al subiectului creației. Iar forma superioară a manifestării plenare a libertății creatoare era, firește, pentru ei arta și, în primul rând, poezia. "Romantismul a exprimat supremația artistului și sublimitatea artei, - scrie Vasile Vuia, autorul unui solid studiu despre creația lui Novalis, - Romantismul ni se revelă astăzi asemenea unui panteon, unui univers în sine poetic, exprimând, în esența sa, o necontenită nevoie de creație și originalitate. (...) Filosofia romantică, și s-a mai spus nu o dată, se constituie ca filosofie a artei. Ambele sunt opera geniului. Filosofia devine la Schopenhauer artă prin excelență (...). Poetul clasic nu avea filosofia sa. În romantism, apropierea poeziei de filosofie nu presupune o subordonare, ci aducerea filosofiei în artă înseamnă pătrunderea în literatură a acelui *esprit de profondeur* (...). Fichtisieren (a fihtiza, de la numele lui Fichte) desemna pentru Novalis tocmai această conversiune în planul artei, printr-o operație magică, adică filosofia nu era

---

* După Heidegger, acest subiectivism neoclasic nu este decât o continuare a subiectivismului clasic antic, care s-a impus în filosofia europeană prin Socrate, Platon și Aristotel, care au reorientat gândirea filosofică de la problema cosmogonică a ființei spre problematica omului anume sub aspectul raportului subiect-obiect.

** Această istorie a noțiunii de geniu este urmărită în etapele ei principale de T. Vianu în studiul *Istoria ideii de geniu* [40, p. 5-96].

Scanned with OKEN Scanner

altceva decât teoria poeziei". În idealismul lui Fichte şi Schelling, eul este singura realitate şi, ca atare, unica forţă creatoare. De aici concluzia lui Novalis şi F.Schlegel că arta este o creaţie exclusivă a eului. Schelling înalţa actul creator la absolut, pretinde filosofului să posede „tot atâta vigoare estetică (...) precum poetul" şi în consecinţă, construieşte o "metafizică a imaginarului", la care intuiţia superioară se sprijină pe realitatea estetică. Prin doctrina voinţei, (...) Schopenhauer se înscrie ca unul dintre filosofii creatori cei mai caracteristici ai romantismului.

(...) De la Fichte şi primii romantici de la Jena [de care se apropiase şi Schleiermacher prin prietenul său F.Schlegel - A.G.], la Richard Wagner şi Mihai Eminescu spiritul romantic instaurează domnia esteticului, arta ocupând un loc privilegiat în dezvoltarea civilizaţiei, punând pe picior de egalitate sau supraevaluând "intuiţiile" artistului faţă de ideile omului de ştiinţă. Năzuinţa creatoare, încrederea în forţa demiurgică a geniului, capabil să schimbe lumea, devine trăsătura care individualizează poate cel mai mult romantismul. Fiecare operă de artă este o lume în sine, un univers în sânul macro-cosmosului. Viaţa nu este posibilă decât în şi prin poezie, dincolo de care nu mai există nimic.

(...) Ca şi Hölderlin [„poet al poeţilor", cum l-a numit Heidegger - A.G.], Novalis a creat un mit al poetului. (...) A compune, a crea presupune înţelegere magic-divinatorie a lumii, a cărei inimă şi cheie este el, poetul, un paracelsian "homo microcosmicos", un vrăjitor al lumii interioare (...).

Poetul este un cosmos, "o autentică lume în miniatură". Creaţia poetică este o creaţie simbolică, creaţie orfică, creaţie absolută" [41, p. 9-13].

Această caracterizare generală a romantismului ne ajută să ne facem o idee mai clară despre spiritul contradictoriu al acestui mod de a fi (căci dacă pentru William Blake "arta este arborele vieţii", această ecuaţie era pentru romantici convertibilă în formula lui F.Schlegel: „Viaţa însăşi este operă de artă") şi de a concepe fiinţa şi existenţa umană pentru care "problema lui Tu" nu a putut să nu fie pusă, dar nici nu a putut să-şi găsească soluţionarea adecvată.

Individualizarea Eului nu a putut să nu ducă şi la individualizarea Weltanschauung-ului, la cuprinderea lumii nu într-o imagine cosmologică general unificată, ci într-un orizont propriu unui Eu. Termenul fe-

Scanned with OKEN Scanner

nomenologic de "orizont" va apărea mai târziu la Husserl, dar conceptul se prefigurează deja la romantici prin acest "microcosmos" în sânul macrocosmosului, aici problematica nouă a hermeneuticii romantice, care s-a lovit pentru prima dată de complexitatea gnoseologică a înțelegerii între "Eul meu" şi "Tu-ul tău" ca autori ai două viziuni proprii, individual întregite şi diferite, ale lumii, ci nu ca purtători ai cunoştinței şi înțelegerii unul (maestrul, dascălul) şi al necunoaşterii, neînțelegerii altul (discipolul, învățăcelul)*. De aceea, la Schleiermacher, relevă Gadamer, se pune cu toată acuitatea problema înțelegerii în legătură nu cu necunoaşterea, cu insuficiența de cunoştințe, ci cu alteritatea subiectivității celuilalt, cu un alt mod de a vedea şi înțelege lumea, ca expresia genialității Eului său care nu mă poate lăsa indiferent, mă incită, mă provoacă prin originalitatea şi profunzimea ei lăuntrică şi enigmatică. Cheia înțelegerii mele a conținutului acestei expresii individualizate a unei viziuni noi, originale a lumii, se află, într-adevăr, nu atât în cunoaşterea obiectului, cât în însăşi subiectivitatea individuală a celuilalt. Nu obiectul viziunii, ci subiectul viziunii este sursa noutății, este "obiectul" principal al curiozității mele, şi acest obiect nu poate fi doar cunoscut, ci anume înțeles în resorturile lui subiective cele mai adânci şi ascunse unei priviri exterioare. "Păcatul originar" al hermeneuticii romantice îl constituie nu atât psihologizarea fenomenului înțelegerii, ca factor principal al comunicării intersubiective (deşi hermeneutica romantică a păcătuit cu adevărat de o interpretare psihologică unilaterală, intropatetică, simpatetică), ci apriorismul egocentric al concepției romantice a subiectului. De altfel, Gadamer a observat cu perspicacitate acest viciu ereditar al gnoseologiei romantice moştenit de la raționalismul metafizic clasic: Eul romantic este o prelungire a ideii „omului natural", a "iluziei robinzonadei" care concepe individul uman ca pe un atom sau ca pe o monadă leibniziană, ca pe un element primordial, ca pe un ceva dat de la bun început în raport cu lumea, ca şi cum Eul romantic ar fi în afara lumii, ar reprezenta o altă lume, subiectivă, în raport cu lumea lucrurilor din jurul său. Fichte într-adevăr a pornit de la examinarea

* Aceste roluri le jucau, de fapt, şi protagoniştii dialogului filosofic al lui Platon, fiindcă Socrate, de regulă, doar imită necunoaşterea prin întrebarea vicleană pe care i-o pune partenerului pentru a-l face conştient pe acesta de necunoaşterea răspunsului adevărat.

Scanned with OKEN Scanner

raportului Eu - lume (non-Eu), ca apoi Eu să-l descopere, asemeni lui Robinson, pe Vineri, în această lume pe Tu. Cu alte cuvinte, egologia romantică este tributară "teoriei contractului social" a lui Hobbes şi Rousseau, conform căreia individul uman ar fi preexistat societăţii, convieţuirii lui sociale cu semenul său.

Dar nu se ştie de ce Gadamer a legat acest viciu gnoseologic şi consecinţele lui negative de modelul dialogic al interpretării textului, pe când tocmai acest model deschidea perspectiva depăşirii subiectivismului egocentric. Nu dialogizarea raportului dintre interpret şi textul literar a dus la impasul subiectivismului psihologizant, ci invers, egocentrismul nedepăşit până la capăt al subiectivismului metafizic a împiedicat şi întârziat fructificarea principiului dialogic pe plan ontologic, epistemologic şi metodologic. Eul romantic s-a vrut prea atotcuprinzător, total, absolut, era prea plin de sine şi exuberant pentru a manifesta destulă atenţie şi deschidere faţă de alteritatea Celuilalt*.

Hermeneutica romantică nu a putut concepe de aceea decât un dialog bazat pe congenialitate, în sfera unei familii de „spirite elevate" (Goethe), Eul extinzându-şi adeseori propria subiectivitate asupra Tu-ului autorului textului interpretat în mod unilateral intropatetic, prin identificare şi substituire, după cum şi Eul autorului romantic (Narcis) se proiectează în imaginea amplificată a eroului său (Hyperion).

Dar, cum am văzut, respingerea principiului dialogic, deindividualizarea actului de înţelegere şi interpretare a operei literare, exagerarea unilaterală a statutului ei de text scris, în dauna procesului de comunicare dialogică intersubiectivă, ce constituie forma ei internă dinamică de co-trăire a vieţii, duce nu la o obiectivare a interpretării (fiindcă subiectivitatea ei este imanentă), ci la o schematizare şi sărăcire a conţinutului umanistic al exegezei literare.

---

* Vasile Vuia remarcă la F.Schlegel "nesaţul creator, conjugat cu aceea lăcomie de completitudine", cu "vitalitatea unei profunzimi universaliste", iar la Novalis, insistenţa pe "calitatea lui (a poetului) de atotştiutor". Eul romantic tindea să absoarbă lumea întreagă în sinea sa. Expresia lui Novalis "Mă duce totul îndărăt în mine însumi", pusă ca epigraf al cărţii, este cât se poate de caracteristică pentru spiritul romantic în general. O tendinţă similară M. Cimpoi a observat la Eul eminescian în studiul *Narcis şi Hyperion*.

Scanned with OKEN Scanner

Mutarea accentului de greutate de pe "fiinţarea-cu" (Mitsein) pe "fiinţarea-în" (Sein-in-die-Welt), conceperea comunicării intersubiectuale eu-tu ca o manifestare secundară a fiinţei umane care ar fi, înainte de toate, o fiinţare-în-lume şi care numai după aceea se manifestă sub forma fiinţării-împreună cu altul, mutare care a început încă în scrierile târzii ale lui Dilthey şi care, în ontologia fundamentală a lui Heidegger, a dus la o dizolvare a individualităţii umane într-o fiinţă umană generică şi impersonală „Se", a slăbit mult poziţia hermeneuticii postheideggeriene în faţa "antiumanismului teoretic" al structuralismului semiotic, care în anii '60-'70 iese în avanscenă mai întâi în Franţa, dominată de mişcarea ideologică neoavangardistă a "noii stângi", iar apoi şi în alte ţări europene şi S.U.A., împingând în plan secund problematica hermeneutică.

Eşecul proiectului semiotic de unificare a tuturor ştiinţelor (renunţându-se la statutul specific celor umanistice, tratat ca o deficienţă majoră, ca o stare de inferioritate) şi de elaborare a unui limbaj ştiinţific universal, eşec tot mai evident pe parcursul anilor '80, a reactualizat interesul pentru acele concepţii culturologice din prima jumătate a secolului 20, care, în condiţiile social-politice şi spirituale ostile ale dominaţiei monologismului totalitarist şi a spiritului tehnocrat militarist, au menţinut în centrul câmpului de vedere problematica specifică a subiectului uman pe care au tratat-o în legătură strânsă cu comunicarea umană interpersonală, reluând şi dezvoltând pe baze noi ideea romantică a raportului dialogic Eu-Tu.

Pentru concepţia contemporană a comunicării dialogice ni se par a fi cele mai reprezentative trei figuri: Karl Jaspers, Martin Buber şi Mihail Bahtin.

Karl Jaspers: filosofia "comunicării existenţiale"

Filosoful german Karl Jaspers (1885-1969) este, împreună cu Martin Heidegger, cofondatorul existenţialismului contemporan. Lucrarea sa *Psihologia concepţiilor despre lume* (1919) este considerată ca „una din primele scrieri ale existenţialismului modern" [42, p. 29].

Jaspers este adeseori opus lui Heidegger, care reprezintă împreună cu J.-P.Sartre, A.Camus ş.a. existenţialismul ateu, ca exponent al existenţialismului religios, primul fiind descendent al filosofului danez

Scanned with OKEN Scanner

S. Kierkegaard din secolul 19. Pe noi însă ne interesează aici Jaspers ca filosof umanist al existenţialismului, în primul rând, ca autor al teoriei "comunicării existenţiale", pentru care comunicarea omului cu semenul este nu o manifestare secundară, derivată a fiinţei lui, ci este imanentă existenţei omului ca om. Pentru Jaspers, omul este, ca şi pentru romantici, o individualitate unică, irepetabilă, neînlocuibilă cu alta, dar, totodată, comunicarea individului cu alţi indivizi nu este, ca la romantici şi la Heidegger, doar o sferă în care individul se cunoaşte pe sine sau se afirmă în raport cu altul; ea constituie însăşi structura existenţei lui proprii. "Noi concepem acest fenomen primar al existenţei noastre umane în felul următor: noi suntem ceea ce suntem numai mulţumită comunităţii unei înţelegeri conştiente şi reciproce. Nu poate exista om ca fiind om luat în sinea lui, ca un individ izolat", - scria filosoful în lucrarea sa *Raţiune şi existenţă*, continuând: "Comparaţia omului cu animalul ne arată comunicarea ca o condiţie universală a existenţei umane [subl. n.– A.G.]. Ea este o esenţă atât de atotcuprinzătoare, încât tot ce este omul şi tot ce este pentru om există prin comunicare(...)" [4, p. 110]. Omul ca individ izolat este pentru Jaspers, comentează autorul studiului, un nonsens, căci comunicarea indivizilor este condiţia generală a existenţei fiecăruia din ei ca om.

În afară de comunicare nu poate fi vorba nici de libertatea individuală a omului, care, în concepţia lui Jaspers, este una din condiţiile principale ale existenţei umane. Anume în comunicarea interpersonală filosoful german caută cheia la multcontroversata problemă a modului în care adevărul general se îmbină cu caracterul individual al existenţei umane, astfel încât unul să nu fie sacrificat pentru altul.

Iată de ce problema comunicării interpersonale se află în centrul preocupărilor lui Jaspers de la primele sale lucrări publicate după primul război mondial. În volumul *Luminarea existenţei* al *Filosofiei* sale în trei volume, iar ceva mai târziu în *Raţiune şi existenţă* această problemă centrală a filosofiei sale îşi va găsi o tratare amplă şi sistematizată în a sa filosofie a „comunicării existenţiale". Iată tezele principale ale acesteia.

Jaspers distinge patru tipuri de comunicare umană, prin care se realizează patru moduri de existenţă corespunzătoare a omului sau de conviețuire interpersonală.

Scanned with OKEN Scanner

Primul tip are loc la nivelul Dasein-ului. Şi aici trebuie să ţinem seama de faptul că Jaspers face o delimitare principială dintre "Dasein" şi "existenţă", astfel încât primul concept nu acoperă întreaga fiinţare a omului, ca la Heidegger, nici nu atinge încă problematica esenţială a existenţei umane. "Existenţa" este numai "libertate", este echivalentă cu "libertatea", pe când Dasein-ul (omul empiric real, individul psihofizic) e necesitate. Îmbinate, aceste două principii dau "dialectica" existenţială a lui Jaspers în analiza structurilor care compun fenomenul om" [42, p. 58]. De aceea comunicarea la nivelul Dasein-ului nu angajează decât nivelul de suprafaţă al conştiinţei de sine a "Eu"-ului ca "individ empiric", când eu devin conştient de sine ca fiinţă corporală, psihofizică între lucruri fizice şi alţi indivizi empirici, ca manifestare a însuşirilor fizice şi psihice, a energiilor vitale, a acţiunilor practice. La acest nivel comunicarea e dominată de utilitarism, ea îi uneşte pe indivizi în faţa unei primejdii sau a unor interese practice, de însemnătate vitală, comune. Aici comunicarea este nu scopul indivizilor, ci mijlocul de asigurare a supravieţuirii individuale şi a speciei, de ameliorare a condiţiilor de trai, ea este ceva secundar pentru ei, ceva exterior esenţei lor. Acesta este subiectul definit de conceptul "individ uman" pe care l-au promovat Hobbes, Lock, Helvetius şi alţi reprezentanţi ai materialismului mecanicist. Acest individ constituie obiectul de studiu al biologiei, precum şi al unor teorii psihologice, pe care nu le interesează decât mecanismele vieţii psihice şi formele cele mai generale şi elementare ale conştiinţei de sine a omului, precum e freudismul, despre care Jaspers a publicat un studiu critic, ca şi Bahtin de altfel. Acest nivel de comunicare este descris şi de teoriile instrumentaliste ale limbajului.

Însă Jaspers, ca şi Heidegger, vizează nu numai ideea de om, ci, înainte de toate, un mod de a fi real pe care îl desemnează acest concept de individ empiric, care el însuşi îşi tratează semenul şi se priveşte pe sine mai mult ca un obiect, având faţă de propria sa conştiinţă o atitudine instrumentalistă, toate facultăţile sale umane fiind puse de el în slujba instinctului de autoconservare a fiinţei sale biologice*, a voinţei de a trăi şi avea. „Dasein-ul meu, conchide Jaspers, este altceva decât

* Şi la Heidegger Dasein-ul este definit ca sferă a fiinţei în care guvernează frica, angoasa, grija, neliniştea, ca însuşiri de bază ale lui. Vezi cap. V. *Neliniştea ca Fiinţă a Daseinu-lui* din *Fiinţă şi timp.*

Scanned with OKEN Scanner

eu însumi" [42, p. 61]. La acest nivel conştiinţa omului nu cunoaşte încă vreo opoziţie sau dedublare interioară, ea este pe cât de unitară, de activă, pe atât de elementară, primitivă, neinteriorizată. De aceea specificitatea existenţei umane se manifestă progresiv în următoarele trei moduri de existenţă.

Cel de al doilea tip de comunicare are loc la nivelul "conştiinţei în general" sau al "conştiinţei generale" (Bewusstsein überhaupt). Aici apare prima opoziţie în structura ego-ului. "Conştiinţa în genere" constituie un domeniu comun întregii specii, domeniu în care se manifestă sciziunea subiect-obiect. În baza acestei opoziţii fundamentale se dezvoltă anumite aspecte ale conştiinţei de sine a omului în calitate de eu însumi. După B.Wurtz, "Jaspers distinge următoarele aspecte ale eului, diferite de eu însumi: a) eu nu sunt trupul meu, căruia pot să mă opun, din care pot să detaşez părţi componente şi chiar zone ale creierului fără ca integritatea fiinţării mele ("eu însumi", conştiinţa de sine) să sufere; b) eu însumi nu sunt nici individul social prin care fiinţez. Funcţia mea în profesie, drepturile şi îndatoririle mele îmi apar, mi se impun ca şi cum ar fi fiinţarea mea. Efectul pe care-l produc asupra altora duce la constituirea unei imagini a fiinţei mele (Wesen). Această imagine, reproiectată asupra mea, mi se strecoară insesizabil în faţă: am impresia că sunt ceea ce sunt pentru alţii. După cum fiecare fiinţează numai dacă este trup, tot aşa fiinţează numai dacă este în societate, chiar şi în cazul când se află în afara societăţii şi îi stă împotrivă. Eul nostru social ne domină atât de puternic, încât s-ar părea că un om îşi modifică fiinţa odată cu schimbarea poziţiei sale sociale şi a oamenilor cu care are relaţii". Totuşi, conchide Jaspers, nici ca eu social, eu nu sunt "eu însumi", pentru că, "dacă sunt smuls din lumea mea, nu mă anihilez, nu mă transform în nimic şi mai am toate şansele să revin la mine însumi ca posibilitate" [Ibid, p.62].

În calitate de "conştiinţă generală", relevă şi P.Gaidenko, "Eul", deşi are conştiinţa identităţii sale proprii ca fiinţare în timp, este identic cu oricare alt "Eu", poate adică să fie reprezentantul oricărei alte conştiinţe umane.

Cu alte cuvinte, "conştiinţa de sine" poate fi înţeleasă ca manifestare a subiectivităţii umane în calitate de condiţie generală a fiinţării ei obiective în societate, dacă aceasta nu este privită ca structură ce repre-

Scanned with OKEN Scanner

zintă opera neînsufleţită a indivizilor sociali, adică produsele muncii şi creaţiei lor ca o cantitate inertă de lucruri gata făcute, ca o sferă a nonpersonalităţii. "În societate contez ca ceea ce efectuez, - scrie Jaspers. - Aceasta îmi este o nouă oglindă a ceea ce sunt. Ceea ce s-a produs prin mine, ceea ce se poate vedea ca izbândă şi operă, sau ceea ce îmi stă înaintea ochilor ca insucces şi nereuşită, în toate acestea eu îmi devin într-un mod specific obiectiv. În eul-operă (Leistungsich), conştiinţa eului poate să coincidă cu conştiinţa a ceea ce am efectuat. Dar eu nu sunt ceea ce efectuez" [Ibid, p.61]. Prin urmare, lucrul făcut, ca rezultat al obiectivării subiectivităţii omului, este, comentează B.Wurtz, doar o oglindă a acesteia, oglindă ce nu trebuie confundată cu originalul real, fiindcă în ea nu ni se arată decât ceea ce este obiectivabil în eu-însumi. În oglinda obiectului meu, ca produs finit al obiectivării subiectivităţii mele, ca potenţă creatoare mereu în devenire, perfectibilă, eu nu-mi văd decât imaginea încremenită a trecutului meu, pe care Jaspers o compară cu o cochilie deja părăsită. Această conştiinţă de sine îmi impune o identitate obiectualizată, anchilozată, fixată în trecut. "Trecutul meu devine oglinda mea: eu-operă sunt ceea ce am fost, dar eu sunt în prezent şi am viitor" [Ibid., p.64]. Ca subiect nu sunt obiectul meu (se are în vedere nu numai produsul muncii fizice, ci şi al celei intelectuale, toate formele de obiectivare, deci inclusiv discursul şi textul)*, fiindcă eu, pe lângă realitate obiectivă, sunt înainte de toate posibilitate, potenţă creatoare;

c) ultimul aspect, sau strat ontologic, pe care Jaspers îl defineşte în cadrul opoziţiei subiect-obiect ce se manifestă la nivelul "conştiinţei generale" a eu-lui, este raportul dintre eu-însumi şi caracterul meu (adică ceea ce se obiectivează din sinea mea pentru alţii şi pentru mine însumi prin caracter). "După multe rânduri de analiză introspectivă cu un grad apreciabil de profunzime [Jaspers a fost psiholog şi psihiatru, el devenind un nume cunoscut mai întâi prin lucrările sale de psihologie

* Or, tocmai o asemenea reducere a lui „eu însumi" al autorului la „eu-operă" este caracteristică pentru acei naratologi şi textualiştii care au renunţat la noţiunea de „autor", considerând că poetica operei literare se poate limita la noţiunile „narator" şi „text", care sunt doar produsele creaţiei lui „eu însumi" al autorului. Vezi analiza critică a acestei concepţii în studiul lui Eugen Simion *Întoarcerea autorului*.

Scanned with OKEN Scanner

şi psihiatrie - A.G.], existenţialistul ajunge la concluzia că eu nu sunt în sinele meu, adică nu mă confund cu un dat din născare, relativ constant, eu nu sunt caracterul meu, de care pot să mă distanţez judecându-l, condamnându-l" [42, p. 64]. Prin urmare, "existenţa" omului nu este pentru Jaspers nici conştiinţa unui dat în calitate de caracter.

Analizând prin reducţie fenomenologică aceste trei niveluri sau straturi ale structurii subiectivităţii în calitate de "conştiinţă generală", Jaspers ajunge la concluzia că "existenţa" omului nu e conştiinţa în genere, că nici la una din aceste niveluri ale ei nu găsim încă "existenţa" în accepţia antropologică pe care el a dat-o acestei noţiunii. În fiecare din straturile conştiinţei în genere definite mai sus "mai presus de toate apare limita indicatoare de inepuizabilitate: eu mai sunt şi altfel, eu sunt "transcendent" (übergreifend) şi ar însemna să mă abandonez, să mă pierd în asemenea scheme dacă le-aş lua ca unica realitate" [Ibid., p. 64]. Transgresând rând pe rând aceste trei straturi, eu-însumi se retrage din ele pentru a se reculege din toate obiectivităţile, "luminat" de ele." Pe căile pe care eu îmi devin obiectiv, concluzionează Jaspers, reuşesc, deci, să obţin certitudinea neobiectivă despre mine însumi ca posibilitate. „Ceea ce a devenit obiectiv este, fără doar şi poate, unicul grai prin care fiinţez. Dar conştiinţa mea activă, care poate să spună cu gravitate eu însumi, prinde acest grai relativizând, în acelaşi timp, orice obiectivitate apărută din conştiinţă" [Ibid., p. 64].

Astfel, la nivelul conştiinţei generale a eului se naşte, după Jaspers, o cunoaştere indirectă despre sine, adică prin formele obiectivabile ale subiectivităţii umane. Pe planul existenţei sociale, modul de comunicare a indivizilor la nivelul conştiinţei generale reprezintă, cum a observat P.Gaidenko, un sistem de relaţii sociale bazate pe o lege unică, pe care fiecare individ o recunoaşte ca fiind dreaptă şi general valabilă, şi anume "egalitatea tuturor în faţa legii". Acest principiu al dreptăţii formale constituie baza socială, juridică şi morală, a acestui tip de comunicare. Principiul liberal, care s-a constituit odată cu formarea societăţii civile occidentale şi a statului de drept, este însuşi modul de funcţionare a acestei orânduiri sociale care generează şi forma predominantă a conştiinţei de sine a omului, guvernată de „raţiunea practică" (Kant) şi judecata sănătoasă, care şi-a „găsit expresia generală mai ales în filosofia critică a lui Kant, unde acest principiu al egalităţii formale dintre indi-

Scanned with OKEN Scanner

vizi (prin conştiinţa mea generală eul meu este identic cu eul oricărui alt eu şi poate deveni reprezentantul oricărei alte conştiinţe umane) şi-a găsit o fundamentare teoretică atât în sfera eticii, cât şi în cea a ştiinţei. Ca obiect al cunoaşterii ştiinţifice, conştiinţa generală a eului este studiată pe de o parte, de logică şi filosofia transcendentală, iar pe de altă parte, referitoare la raportul ei cu lumea lucrurilor, - de ştiinţele naturii" [43, p. 101-102]. "Conştiinţa generală" este, după Jaspers, o conştiinţă obiectualizată şi obiectualizantă, care priveşte şi cunoaşte totul sub aspectul generalului şi comunului, reţine din fenomenele reale concrete doar ceea ce este general valabil pentru o întreagă clasă de fenomene, facultatea ei principală este judecata ce se călăuzeşte după norme şi criterii obligatorii, idealul ei suprem este corectitudinea coercitivă cea mai riguroasă.

Dacă individul empiric se manifestă la nivelul Dasein-ului ca un eu ce există în temporalitatea fiinţării prezente, subiectul „conştiinţei generale" se situează pe planul unor reprezentări generale atemporale, deci, abstracte şi ireale. Această disjuncţie dintre realitatea nemijlocită a existenţei eului ca individ empiric şi caracterul abstract, atemporal al "conştiinţei generale" este depăşită la cel de al treilea nivel, care este spiritul.

La nivelul spiritului, "Eu" întrupează raţiunea generatoare de idei, practice şi teoretice. Spiritul Jaspers îl concepe în tradiţia filosofiei germane, ca totalitate a gândirii, activităţii şi simţirii. Anume totalitatea şi tendinţa către totalitate reprezintă pentru Jaspers, ca şi pentru Fichte sau Hegel, trăsătura definitorie a spiritului. Spre deosebire de conştiinţa generală atemporală "spiritul este din nou eveniment temporal; în acest sens el este similar cu fiinţarea prezentă (cu "Eul" empiric, nemijlocit, viu), dar se deosebeşte şi de acesta prin faptul că el se mişcă prin cunoaşterea reflexivă, ci nu ca un eveniment psiho-biologic" [42, p. 102-103]. Gândirea aici capătă o formă dialectică, adică individul nu este ceva dat, identic cu sine însuşi, ca un individ empiric, luat aparte, ci reprezintă un moment în dezvoltarea unui întreg organic astfel, încât anume întregul ce personifică "ideea" (poporul, naţiunea, statul etc.) determină locul şi însemnătatea fiecărui individ. "Comunicarea în sfera spiritului se constituie din substanţa socială a întregului. Individul privat se cunoaşte pe sine la locul lui, care îi conferă un sens particular în cadrul întregului

Scanned with OKEN Scanner

(...). Comunicarea lui e comunicarea unui membru aparte cu organismul. El se distinge pe sine de ceilalţi, dar, totodată, formează împreună cu aceştia un întreg ce-i cuprinde pe toţi într-o ordine. Spre deosebire de indivizii care prin conştiinţa lor generală sunt legaţi unul de altul doar prin ceea ce au comun şi chiar identic între ei, "personalităţile spirituale sunt cu atât mai strâns legate între ele, cu cât se deosebesc mai mult una de alta, cu cât fiecare în parte este mai individualizată" [Ibid., p.103]. Comunicarea în cadrul unei asemenea totalităţi dialectice ca "unitate a diversităţii" este superioară atât modului de comunicare dintre "indivizii empirici", bazat pe principiul interesului practic mutual, cât şi comunicării bazate pe conştiinţa lor generală. Însă Jaspers e departe de gândul că acest tip de comunicare, pe care Hegel l-a descris în *Fenomenologia spiritului* ca un proces de dezvoltare a Ideii absolute, este punctul final şi trebuie în ultima instanţă a dezvoltării istorice să le destituie complet pe primele două. Dimpotrivă, el stăruie asupra ideii că fiecare tip de comunicare în care predomină o anumită formă a subiectivităţii umane – conştiinţa empirică în primul tip, judecata în cel de-al doilea şi raţiunea în cel de-al treilea – este indispensabil existenţei umane, fiecare îşi are rostul lui aparte, neînlocuibil prin altul, dar în anumite graniţe, într-o sferă proprie fiecăruia. Pericolul provine anume din faptul că un anumit tip de comunicare este extins peste hotarele sferei lui proprii şi se substituie celorlalte în calitate de tip universal. Venirea la putere a fascismului, mai întâi în Italia, iar apoi în Germania, i-a dat filosofului prilejul tragic să observe cum principiul "totalităţii organice" se poate realiza în practică, sub forma ideologiei unităţii naţionale, degradând în forma monstruoasă a ideologiei naziste şi a statului totalitar în care libertatea individuală a fost redusă la manifestarea fidelităţii entuziasmate a "omului masei" faţă de "führer" şi "noua ordine". Încă din anii '30 Jaspers, spre deosebire de prietenul său Heidegger*, devine un critic curajos şi intransigent al totalitarismului sub toate formele şi culorile

* În anii '30, când Heidegger face compromisul şi acceptă o colaborare provizorie cu regimul hitlerist, ies la iveală şi divergenţe principiale dintre convingerile lor filosofice. Unele controverse au avut loc şi înainte de anul 1933, dar ele aveau o formă amicală, de preţuire reciprocă. În anii '80 va începe o dispută aprinsă în jurul „cazului Heidegger": a fost sau nu condiţionată eroarea politică a marelui filosof de anumite elemente ale concepţiei sale filosofice? La această

Scanned with OKEN Scanner

lui posibile, naţionalist, comunist, religios, fapt pentru care a fost suspendat din învăţământ şi ameninţat mereu cu aruncarea într-un lagăr de concentrare, şi a fost mereu atacat cu multă virulenţă de către ideologii fiecărui tip de totalitarism, inclusiv cel comunist.

Înţelegând profund strânsa interdependenţă dintre modul de comunicare şi modul de existenţă socială, care nu este altceva în concepţia filosofului decât textura ce se ţese continuu din procese de comunicare între indivizii umani în toate sferele vieţii lor sociale şi la toate nivelele, straturile vieţii lor psihice, lăuntrice, Jaspers şi-a axat filosofia sa existenţială anume pe problema: cum poate fi oprită absolutizarea unuia din aceste trei moduri fundamentale de comunicare. Anume în vederea soluţionării acestei probleme, consideră P.Gaidenko, Jaspers a fundamentat necesitatea celui de al patrulea nivel, pe care l-a numit "comunicare între existenţe" sau „comunicare existenţială". Această structură nu este pur şi simplu suprapusă Dasein-ului şi următoarelor două nivele, cum i-a reproşat Heidegger, ci desemnează o altă calitate a conştiinţei de sine a lui "eu însumi", ce "iluminează existenţial" toate modurile de comunicare interumană, făcându-le conştiente de conţinutul lor "existenţial" (specific uman), unilateralizat şi înstrăinat, dar şi de limitele reale ale funcţionalităţii lor eficiente, relativizându-le şi împiedicând extinderea nelimitată, absolutizarea lor. Aici intrăm în chiar miezul problematic al concepţiei egologice despre om a lui Jaspers, care deosebeşte şi chiar opune "existenţialismul" său ca "filosofie a existenţei" ontologiei fundamentale a lui Heidegger, în special ontologiei Dasein-ului ca o constituţie existenţial-impersonală a deschisului [Vezi cap. V-VI din *Fiinţă şi timp*]. Or, tocmai categoriile jaspersiene "existenţă", "comunicare existenţială" şi "luminare existenţială" au fost tratate foarte circumspect de către filosofii din fostele ţări socialiste, inclusiv U.R.S.S. şi R.S.R. Ele erau prezentate ca cele mai puţin explicitate de către filosof, chiar obscure şi incoerente, afectate

întrebare s-au dat răspunsuri adverse: (vezi lucrarea sus-pomenită a lui Toma Pavel *Mirajul lingvistic*). Credem şi noi că orice răspuns categoric, pozitiv sau negativ, trebuie respins din capul locului. Concepţia filosofică a lui Heidegger, ca şi cea a lui Marx, Nietzsche, Nae Ionescu, Constantin Noica ş.a. nu pot fi condamnate pentru orice erori şi crime politice, dar nu se poate să nu vedem că anumite idei precum ideea antiindividualismului burghez au jucat un anumit rol nefast.

Scanned with OKEN Scanner

cel mai puternic de "individualismul extremist", "subiectivismul egotist", "agnosticismul antiştiinţific, iraţionalist şi misticist", dar, înainte de toate, de "anticomunismul" ce trădează "marasmul intelectualului burghez". Aceste categorii sunt expuse într-un mod fragmentat care să faciliteze şi să ilustreze critica lor. Sarcina ideologică de a demonstra superioritatea filosofiei comuniste faţă de orice noi curente ale gândirii filosofice occidentale a afectat simţitor obiectivitatea expunerii acestor categorii fundamentale ale "filosofiei existenţei", care străpung limitele "monologismului" (folosim termenul lui Bahtin care, absent la Jaspers, e în spiritul orientării "filosofării" sale) al conştiinţei de sine a omului la toate nivelele ei practice şi teoretice, şi care de aceea nu pot fi lesne înţelese şi acceptate de pe poziţia unei "concepţii moniste" (Plehanov).

După câte am reuşit să ne facem o idee întreagă, din cioburile oferite de criticii marxişti şi nemarxişti (sunt invocate şi opiniile critice ale acestora din urmă), despre "luminarea existenţială" ce se produce nu în cunoaşterea raţională, practică sau teoretică, ştiinţifică, ci numai în "comunicarea dintre existenţe". Această categorie jaspersiană, centrală în sistemul său filosofic, are nu atât un conţinut mistic-religios, cât desemnează, înainte de toate, o sferă a interacţiunii umane în care îşi găsesc o manifestare plenară asemenea însuşiri existenţiale ale fiinţei umane ca subiect: libertatea, individualitatea ireductibilă, neînlocuibilă a omului, sociabilitatea sau comunicativitatea individului uman, profunzimea inepuizabilă a esenţei lui spirituale, incognoscibilă până la capăt de nici o cunoaştere ştiinţifică şi inexprimabilă în formulări definitive, capacitatea de a "transcende" orice "stări-limită" ş.a.

"Comunicarea existenţială" este deosebită de Jaspers de celelalte forme de comunicare prin următoarele trăsături definitorii:

1. "Comunicarea existenţială" este o manifestare plenară a libertăţii fiecăruia din parteneri, este expresia unei solidarităţi spontane, neformale şi neinstituţionalizate dintre oamenii de bună-credinţă. "Un „trust al oamenilor de bună credinţă nu există. (...) Este o legătură ce se stabileşte fără a fi fixată în contracte, dar mai puternică decât orice comunitate naţională, statală, politică sau socială, decât rasa" [4, p. 407]. Ea este incompatibilă cu tot ce ţine de relaţiile obligatorii, de dominare-subordonare sau convenţionale. Sursa ei nu poate fi decât voinţa, nevoia de a comunica cu altul, de deschidere sufletească, de maximă since-

Scanned with OKEN Scanner

ritate, onestitate şi de reciprocitate. "Acţiunea celuilalt trebuie să mă întâmpine. Dacă partenerul candidat la comunicare nu renunţă la toate măsurile de precauţie (...) la interpunerea unui scut, dacă mă întâmpină cu vechile prefăcătorii, ipocrizii, viclenii, mîrşăvii practicate în relaţiile "obiective", atunci şi eu sunt obligat la contramăsuri, la subterfugii similare, şi astfel comunicarea existenţială" nu mai are loc" [42, p. 89].

2. Fiind străină de orice caracter coercitiv, comunicarea existenţială are, totuşi, un puternic caracter apelativ invocator, ea este o adresare către celălalt. Ea se deosebeşte de "rostirea" lui Heidegger, care vizează lucrul şi se poate mulţumi cu "tăcerea-ascultarea" misterului Fiinţei, sau de oricare discurs monologic care în sine însuşi ajunge la revelarea şi împlinirea sensului, comunicarea fiind doar o funcţie secundară de transmitere a acestuia. Comunicarea existenţială vădeşte adevărul că "după cum nu există conştiinţă fără obiect, tot aşa nici conştiinţa de sine, fără comunicarea cu altă conştiinţă de sine, tot aşa cum nici existenţa mea nu poate să devină reală fără altă existenţă" [42, p. 88]. Se poate desluşi aici o replică dată lui Heidegger în următoarele rânduri: "Salvarea de la singurătate nu e lumea, ci fiinţa proprie care dictează legătura unui om cu altul. Această unitate a indivizilor înzestraţi cu fiinţă proprie constituie realitatea invizibilă a esenţialului" [44, p.407].

Cu alte cuvinte, omul ca fiinţă umană nu poate fi înţeles cu adevărat ca existenţă specific umană decât numai dacă este privit, înainte de toate, ca om între oameni, ci nu doar ca "fiinţă-în-lume", sau ca om în istorie, ca om în societate ş.a.m.d. Comunicarea cu altul nu este doar un remediu pentru însingurarea individului, ci dimpotrivă, însingurarea adusă până la limita ei îl face pe individul uman să resimtă acut necesitatea vitală a comunicării cu semenul ca o condiţie indispensabilă a realizării fiinţei sale proprii. Individul nemulţumit de momentele negative ale vieţii sociale, care îi strâmtorează libertatea lui personală, poate fi cuprins de dorinţa de a se retrage, de a se izola, dar el nu se poate refugia din fiinţa sa umană. De aceea, tocmai în izolarea şi însingurarea sa el devine conştient de faptul că libertatea nu este un lucru personal pe care îl poţi lua cu tine. "O libertate izolată nu există. De aceea individul îşi sacrifică acea libertate care este o iluzie în numele libertăţii reale care poate fi cucerită numai împreună cu alţii.

O atare libertate nu-i este dată individului, ea se naşte numai odată cu

Scanned with OKEN Scanner

schimbarea omului. Ea nu poate fi impusă din afară, prin instituţii introduse cu forţa în comunitatea unor oameni care nu au trecut prin-tr-o schimbare corespunzătoare; ea este indisolubil legată de caracterul comunicării dintre oamenii disponibili pentru schimbare. [subl.n.– A.G.]

(...) A-i aduce pe oameni la libertate înseamnă a-i aduce la starea când ei în convorbire se vor deschide unul către celălalt. Dar eliberarea de minciună nu se va produce atâta timp, cât în expresii vor persista gânduri ascunse, diferite subterfugii, rezerve, care trădează dorinţa de a-şi amăgi partenerul, de a-i întinde o cursă şi care întrerupe legătura internă cu interlocutorul. Comunicarea autentică izvorăşte din adâncul sufletului şi trebuie să fie pe deplin transparentă. Adevărul se naşte numai în condiţia unei deschideri reciproce totale" [Ibid., p. 169-170].

Ca şi în formele de "comunicare obiectivă", adevărul este scopul şi cauza ultimă a comunicării, numai că aici importă nu doar "conţinutul obiectiv", după cum insistă Gadamer, ci, în primul rând, conţinutul subiectiv, sinceritatea, bunăvoinţa, dorinţa de solidaritate. Adevărul nu este o condiţie suficientă, pentru că şi adevărul poate fi folosit ca un instrument de dominare şi înjosire a semenului. De aceea calitatea subiectivă a mesajului, ci nu conţinutul lui obiectiv, constituie condiţia principală, decisivă a realizării comunicării existenţiale. Invitarea la ea trebuie să exprime voinţa de comunicare fără nici o umbră de îndoială de sinceritatea dorinţei unei comunicări de la suflet la suflet, a unui schimb de idei care nu urmăreşte alte interese decât interesul faţă de atitudinea altuia faţă de ideea mea în legătură cu o problemă care mă frământă cu adevărat. Eu nu pot să-l angajez pe partener într-o comunicare existenţială decât prin autenticitatea şi importanţa conţinutului uman al mesajului meu, decât trezindu-i interesul propriu şi dorinţa de a se angaja în schimbul de idei, partenerul având libertatea de a o întrerupe, de a se retrage din dialog din moment ce a pierdut interesul pentru subiectul convorbirii. Deşi Jaspers nu se referă în special la forma literară a comunicării existenţiale, această caracteristică pune în lumină o calitate esenţială a operei literare care trebuie să prilejuiască o lectură captivantă, fapt al cărui importanţă este, de regulă, trecută cu vederea în teoria receptării şi lecturii textului literar.

3. Comunicarea existenţială poartă caracterul unei relaţii interperso-

Scanned with OKEN Scanner

nale, în care partenerii se raportă unul față de altul nu ca la nivelul "conștiinței generale", nici ca la nivelul de rațiune dialectică a spiritului ca purtători ai unor idei antitetice, când individualitatea fiecărui partener este substituibilă cu oricare alta, este, deci, incidentală, de importanță secundară în raport cu ideile pe care autorul le exprimă prin gura personajului, cum se întâmplă în așa-zisa literatură de idei. Dimpotrivă, anume particularitatea individuală, irepetabilă a fiecărui partener constituie interesul principal al comunicării.

Ceea ce urmăresc eu în comunicarea cu celălalt este nu numai de a fi înțeles în "sinea mea", adică în conținutul meu subiectiv, în durerea, neliniștea, teama, speranța, bucuria etc. de care sunt cuprins, ci anume în durerea, teama, speranța etc. mea, ca expresii ale existenței mele unice, care se vrea scoasă din însingurarea, solitudinea mea și raportată la condiția umană generală și legitimată într-un fel de celălalt prin recunoașterea lor în calitate de „ceea ce este omenește". Aceasta nu se poate obține decât prin participarea altuia la trăirea mea a destinului uman. Ceea ce aștept de la această participare a altuia este nu numai și chiar nu atât comuniunea sufletească, identificarea lui cu mine, cât mai degrabă acea înțelegere a existenței mele proprii care presupune răsfrângerea ei prin prisma altei existențe, reflectarea sinelui meu în alteritatea celuilalt, care nu mai este o oglindă în care mă văd pe mine însumi, ci este o prelungire existențială a eului meu în eul altuia. Nu numai individualitatea mea, ci și individualitatea diferită de a mea a celuilalt este condiția indispensabilă a comunicării existențiale adevărate. "Eu nu pot deveni eu însumi, dacă celălalt nu vrea să fie el însuși, eu nu pot fi liber, dacă și celălalt nu este liber, nu pot avea certitudine despre ființarea mea proprie, dacă nu sunt sigur și de ființarea celuilalt". Comunicarea existențială devine imposibilă când „celălalt se aruncă de gâtul meu renunțând la propria-i personalitate. (...) Nimeresc în relația chinuitoare a veșnicei lipse de satisfacție în momentul când celălalt, în loc să fie acela care mă întâmpină, se transformă el însuși în obiectul meu. (...) Subordonarea celuilalt în ascultare orbească față de mine, nu mă lasă să devin eu însumi. Ca și dominarea lui asupra mea. Abia din cunoaștere și recunoaștere reciprocă, partenerii în comunicare cresc spre ei înșiși, numai împreună ei pot atinge ceea ce fiecare și-a propus. Omul nu se poate ridica deasupra omului, de el se apropie numai cine îl întâmpină la același nivel" [42, p. 89].

Scanned with OKEN Scanner

De aceea eu prefer uneori să comunic cu un alt străin decât cu o persoană apropiată, de a cărei înţelegere compătimitoare sunt sigur. Anume persoana străinului, ascultarea lui şi înţelegerea lui proprie, înstrăinată de a mea, este pentru mine confirmarea cea mai certă a însemnătăţii umane mai largi a existenţei şi experienţei mele individuale. Căutarea unei "comuniuni spirituale" totale, desăvârşite, adică a identificării eului meu cu al celuilalt, este manifestarea înfrângerii mele, a dorinţei mele, inconştiente şi nemărturiste, de a mă lepăda de mine însumi, de eşecurile existenţei mele, de a mă ascunde de mine însumi îndărătul identităţii cu altul. De fiecare dată, când povara propriei sale individualităţi şi responsabilităţi faţă de sine devine insuportabilă, omul caută s-o arunce de pe umerii săi, să redevină un individ "ca toţi ceilalţi", „în rând cu lumea", un om al masei omogenizate total şi să vorbească doar în numele lui "noi".

Jaspers a fost printre primii care au semnalat primejdia de moarte pentru umanismul şi democraţia europeană pe care o aducea cu sine depersonalizarea, masificarea individului uman în condiţiile transformării societăţii umane într-o civilizaţie tehnocrată şi birocrată, în care "maşinismul" se extinde până şi în cele mai personale, intime sfere ale vieţii (erotica pornografică, de exemplu, ca o manifestare a deindividualizării „comunicării existenţiale" dintre sexe, a "tehnicizării" relaţiilor sexuale intime în locul lui „ars amandi"). Analizând în cartea *Situaţia spirituală a epocii* diversitatea formelor funcţionale ale masei ("masa-gloată", "masa-opinie publică", "masa structurată de aparatul birocratic şi managerial" ş.a.) şi strânsa ei colaborare tacită, spirituală şi politică, cu forţele antiumaniste, antidemocratice şi dictatoriale, disponibilitatea ei pentru o ordine mecanizată a vieţii, în care „omul fără însuşiri" să se simtă la adăpost de orice riscuri şi responsabilităţi ale libertăţii individuale, Jaspers scria: "Pentru masa de oameni dezmembrată de către aparat lucrul cel mai important este fictiunea egalităţii ["egalitate" prin care se subînţelege, arată Jaspers în alt loc, caracterul înlocuibil al unui individ prin altul asemenea unor piese de schimb într-o maşină]. (...) Condiţia principală a vieţii a devenit necesitatea de a îndeplini o funcţie oarecare, folositoare pentru mase. Masa şi aparatul au devenit obiectul interesului vital cel mai nevralgic. Ea ne domină în majoritatea cazurilor. Pentru oricine nu se amăgeşte pe sine însuşi este clar că ea

Scanned with OKEN Scanner

este sfera dependenței profesionale totale a activității, grijilor și obligațiilor sale. El, individul, îi aparține ei, dar ea îl amenință cu pierzania în retorică, în deșertăciunea forfotei, în vanitatea afirmației ei "noi suntem totul"; certitudinea acestei afirmări nu este decât o iluzie care dispare în nimic. Această masă structurată și manevrată de aparat este lipsită de spiritualitate și umanitate. Ea nu este decât o ființare prezentă văduvită de existență, este prejudecata lipsită de judecată și adevărată credință. Ea e gata să calce în picioare strivind orice voință de personalitate și independență, ea tinde să-i educe pe oameni astfel, încât ei să se transforme în niște furnici" [44, p. 314].

Acuzațiile aduse lui Jaspers de "individualism", "elitarism aristocratic", "antidemocratism" sunt mai curând niște exagerări polemice. Jaspers opune individualitatea nu poporului și societății, ci masei de indivizi anonimi și iresponsabili, acelor mecanisme sociale care descompun poporul (în care Jaspers vede, de asemenea, o personalitate, un subiect al culturii naționale) în diverse mase de oameni subordonate unui mecanism general, în care individul uman este integrat doar ca o unitate funcțională oarecare, (ca „un șurubaș" după expresia de tristă pomină a lui Stalin) lipsită de voință și libertate individuală.

4. Comunicarea existențială poate avea loc numai dacă partenerii renunță la pretenția de a fi în posesia adevărului absolut și la încercarea de a impune unul altuia convingerile proprii în problema controversată. Divergența și chiar polaritatea pozițiilor nu sunt o piedică, ci mai curând o necesitate, dacă însă convingerile nu sunt împinse până la fanatism și intoleranță. "Cu adevărul și, prin urmare, cu libertatea sunt incompatibile atât conviețuirea liniștită și filistină în cadrul unor convenționalisme, cât și supușenia față de dictatura puterii, când există doar o singură concepție despre lume impusă tuturor și gândurile nu pot fi expuse decât în fraze comune, până și în corespondența personală; tot atât de incompatibil cu adevărul și libertatea este și patosul fanatic cu care este declarată deținerea adevărului și care nu urmărește decât să-i înjosească pe alții în modul cel mai agresiv și ofensator cu putință. Pericolul acestei accentuări fanatice a adevărului constă anume în aceea că scade comunicativitatea lui. În realitate nimeni nu e stăpân deplin pe adevărul absolut. A căuta adevărul înseamnă a fi disponibil pentru comunicare și a aștepta același lucru de la alții. Cine dorește adevărul și este, deci, gata să comunice cu

Scanned with OKEN Scanner

altul, cu acesta se poate discuta deschis orice şi el, la rândul său, poate comunica, fără ofense şi fără cruţare, cu oricine doreşte să-l asculte. Lupta pentru adevăr în condiţiile libertăţii este o luptă a iubirii" [44, p.17]. Deci, să reţinem această caracteristică foarte importantă a comunicării existenţiale: ea este căutare de adevăr împreună cu altul, care are o altă concepţie decât a mea, ci nu transmiterea adevărului (mesajului) de la un emitent la un receptor; ea nu trebuie confundată nici cu o comunicare de tip propagandistic sau oratoric, nici cu o simplă comunicare informativă. De aici decurge următoarea caracteristică:

5. Comunicarea existenţială, fiind o căutare a adevărului, nu urmăreşte o soluţionare definitivă a problemei, pentru că la întrebările ultime ale vieţii (or, tocmai acestea formează substanţa ei problematică) nu există răspunsuri ultime, definitive.

"Sfârşit nu poate fi. Mereu va apare din nou întrebarea ce este omul. Însă în fiecare moment în care omul, plecând de la indeterminarea sa, se decide a merge pe o cale proprie, se reafirmă ceea ce timpul nimiceşte" [44, p. 412]. Comunicarea existenţială, în care partenerii îşi confruntă viziunile şi atitudinile lor vizavi de întrebări fundamentale ale existenţei umane în contextul situaţiei spirituale a contemporaneităţii lor, ajungând la o înţelegere mai largă a fiinţării lor proprii, rămâne deschisă pentru participarea şi altor parteneri contemporani cu ei sau din epoci ulterioare.

6. Comunicarea existenţială nu este o conversaţie oarecare („vorbărie", cum i-a spus Heidegger), ea marchează un eveniment în devenirea omenească a fiecărui partener, interacţiunea lor soldându-se cu o schimbare calitativă nu numai în modul de a înţelege viaţa, ci şi în modul fiecăruia de a fi. Fiind deschisă, nefinită din punctul de vedere al căutării răspunsului la o întrebare ultimă a vieţii, ea înseamnă, totuşi, săvârşirea unei schimbări importante în fiecare existenţă individuală. Comunicarea între existenţe este forma vitală în care se săvârşeşte însăşi fiinţarea proprie a omului din *Dasein* (existenţă-aici) şi *Jetzsein* (existenţă-acum) spre existenţa lui posibilă, o mişcare continuă de devenire a omului ca om, ca fiinţă niciodată perfectă, dar nelimitat perfectibilă, în ciuda finitudinii lui fizice. "Sensul propoziţiei că eu sunt eu însumi abia în libertatea mea, când şi celălalt este şi vrea să fie el însuşi, şi eu cu el, poate fi prins numai din libertate ca posibilitate. În timp ce

Scanned with OKEN Scanner

comunicările de tipul conştiinţei în genere sau cele de transmitere a tradiţiei sunt necesităţi obiective cognoscibile, (...) nevoia comunicării existenţiale ţine numai de natura libertăţii şi de aceea incomprehensibilă în mod obiectiv". Altfel spus, comentează Bruno Wurtz această teză: comunicarea de alte tipuri sunt o "necesitate", comunicarea existenţială însă e o "nevoie". Căci "a voi să evit comunicarea propriu-zisă înseamnă să abandonez fiinţarea mea proprie (Selbstsein). Sustrăgându-mă ei, mă trădez, odată cu celălalt pe mine însumi" [42, p. 90]. Este libertatea individuală opusă metafizic necesităţii, după cum ne sugerează comentariul lui Bruno Wurtz? P. Gaidenko este, ni se pare, mai aproape de modul în care Jaspers tratează unitatea dialectică a acestei polarităţi. "Aici observăm o divergenţă esenţială între Jaspers şi Kant. (...) Kant condiţionează libertatea de îndeplinirea cerinţei raţiunii practice - imperativul categoric care are un caracter de universalitate. Jaspers însă exclude posibilitatea examinării libertăţii sub acest unghi de vedere, al principiului necesităţii generale. (...) După Jaspers, ar exista o necesitate anumită care nu este nici naturală şi nici raţională, ci transraţională şi aceasta nu e generală, ci se prezintă fiecărui individ ca o necesitate existenţială personală, fiind chiar mai stringentă decât necesitatea datoriei, formulată de Kant prin imperativul categoric. (...) Dacă necesitatea categorică a lui Kant îşi găseşte expresia în cuvinte ca: "trebuie, aceasta e datoria ta", caracterul necesar al libertăţii existenţiale se afirmă cu totul altfel: «eu voiesc aşa şi nu pot altfel»".

Dar nici P. Gaidenko nu-l urmează până la capăt pe Jaspers în fundamentarea existenţială a modului în care necesitatea îşi găseşte expresia în voinţa liberă a individualităţii. Criticul marxist, nerezistând ispitei de a-şi etala superioritatea poziţiei sale faţă de existenţialism, continuă: "Aici iese la iveală dificultatea insolubilă pentru filosofia existenţială a lui Jaspers. (...) Dificultatea e legata de lipsa unui criteriu obiectiv care să-i permită a delimita actul de libertate de actul individual-arbitrar" [43, p.106-107].

Aici iese la iveală mai curând dogmatismul filosofiei marxist-leniniste, transformată în U.R.S.S., ca şi în R.S.R. şi alte ţări ale "lagărului socialist", într-o filosofie de stat (însuşi Marx s-ar fi dezis de un asemenea marxism). Subordonată luptei şi propagandei ideologice, ceea ce făcea imposibil un dialog deschis şi onest cu alte concepţii filosofice chiar şi

Scanned with OKEN Scanner

pentru acei filosofi marxişti care erau conştienţi de necesitatea acestui dialog şi predispuşi pentru el, dar nici ei nu-şi puteau permite să uite de partinitatea comunistă a filosofiei care le cerea să demonstreze că există o singură învăţătură adevărată despre lume, societate şi om. Azi ne putem permite să gândim liber, fără teama de a greşi şi a fi învinuiţi de lipsă de vigilenţă.

În ce constă, după noi, deosebirea modului lui Jaspers de tratare a raportului voinţă individuală liberă – necesitate generală de cel al lui Kant, pe care P.Gaidenko a constatat-o, dar pe care nu a „vrut" s-o dezvolte mai departe? Kant l-a tratat în spiritul apriorismului: necesitatea e deja dată, e cunoscută şi formulată în norme şi legi, individul nu e liber decât în a alege între a-şi îndeplini datoria de cetăţean, de om moral sau a se eschiva de la ea. De fapt, alternativa e fictivă, pentru că încălcarea normelor "imperativului categoric" într-un stat de drept nu mai este libertate, ci dă temei pentru privaţiunea de libertate. Cu alte cuvinte, libertatea lui se reduce la găsirea mijloacelor şi căilor concrete de transformare a "imperativului categoric" prin acţiunea practică în activitatea sa practică, este libertatea limitată a executantului, ci nu a subiectului unei acţiuni umane cu adevărat libere. Şi atunci rămâne neclar cum şi cine transformă necesitatea generală în legi şi norme ale convieţuirii sociale dintre indivizi, dacă voinţa individuală a fiecărui individ nu participă la elaborarea lor, ci le găseşte deja gata instituite şi trebuie numai să le aplice în fapte, comportări în situaţii concrete.

Evident, concepţia lui Kant era pe potriva unei societăţi cu o evoluţie încă foarte lentă în comparaţie cu cea din secolul 20, când dinamismul vieţii omului cunoaşte o accelerare bruscă şi mereu crescândă, când procesele de înnoire în toate sferele vieţii duc la învechirea a ceea ce mai ieri era considerat o necesitate generală pentru toată lumea, individul pomenindu-se mereu în situaţia când se surpă toate temeliile şi trebuie să găsească în voinţa sa individuală noi principii de convieţuire cu alţii. De ce criteriu obiectiv poate fi vorba în asemenea situaţie care îi cere omului să găsească noi principii de comportament, mai adecvate noilor condiţii de viaţă? Un asemenea criteriu încă nu există, el urmează să fie elaborat, verificat şi în cele din urmă stabilit sub formă de lege scrisă sau nescrisă, de normă generală tocmai în procesul căutării lui în comunicarea mea existenţială cu altul. Dar el nu va apărea în convieţu-

Scanned with OKEN Scanner

irea socială dintre oameni, dacă individul nu-şi va asuma libertatea de a voi această schimbare înnoitoare în fiinţarea lui proprie, dacă nu se va decide să declare: "eu aşa voiesc şi nu pot altfel", fiindcă în istoria umanităţii, relevă Jaspers, nimic nu apare cu necesitatea obiectivă a fenomenului natural, ca şi în limbă, cum ne va spune Eugeniu Coşeriu, ci totul se săvârşeşte prin voinţa şi activitatea liberă a omului care este înainte de toate un individ uman, purtătorul viu, concret al tradiţiilor culturale ale poporului său şi ale întregii umanităţi.

Ce este nou aici pentru un marxist, pentru un adept al filosofiei materialist-istorice? Nu a spus şi Marx mai înainte că istoria trebuie înţeleasă ca o istorie pe care o fac indivizii umani reali ce urmăresc şi luptă pentru scopurile lor concrete, că toate legile juridice şi normele etice nu pot fi înţelese în conţinutul lor real decât plecând de la activitatea practică revoluţionară, creator-transformatoare a omului concret-istoric? Ce nu a putut accepta "marxismul de stat" în concepţia democrat-liberală a lui Jaspers despre libertatea voinţei individuale a omului, de ce nu a vrut să discute deschis divergenţele principiale dintre cele două filosofii? Divergenţa principală este nu între "imperativul categoric" al lui Kant şi "libertatea transrationala" a lui Jaspers (fiindcă ambii erau solidari în principiul fundamental al umanismului formulat de Kant: "omul nu trebuie nicicând privit ca un mijloc pentru un scop oricât de frumos, ci întotdeauna ca scopul însuşi"), ci între principiul revoluţiei bolşevice, săvârşită prin violenţă, "dictatură proletară" (în realitate o "dictatură partocratică şi birocratică"), şi principiul "revoluţiei spirituale" care se săvârşeşte în fiinţarea proprie a fiecărui individ prin voinţa lui individuală liberă. Firește, partidele comuniste ce şi-au asumat cu forţa misiunea istorică de a conduce omenirea spre o societate nouă, construită după un proiect al "comunismului ştiinţific", nu puteau accepta ideea ca principiile moralei comuniste să fie lăsate în voia desfăşurării libere a comunicării între existenţe şi experienţe individuale, între „Eu" şi „Tu", minimalizându-se rolul decisiv al conducerii şi supravegherii conducerii de partid.

Acesta este subtextul ideologico-politic absolut al criticii marxiste a "individualismului", "agnosticismului", "relativismului subiectivist" şi a altor "vicii burgheze" ale teoriei "comunicării existenţiale". "Ce este totuşi comunicarea existenţială? "Cum se poate ajunge la comu-

Scanned with OKEN Scanner

nicarea existenţială?" - se întreabă retoric în repetate rânduri şi Bruno Wurtz, pentru a conchide de fiecare data că filosoful existenţialist, "din consecvenţă agnosticistă" nu răspunde direct sau recurge evaziv la determinări negative, subliniind că nu poate fi vorba de reţete. Dar chiar din contextul critic şi zeflemisitor în care sunt citate sau expuse opiniile lui Jaspers în problema dată se poate totuşi înţelege că e vorba nu de agnosticism, ci de ideea că în comunicarea existenţială are loc un proces de autocreare liberă a omului de către el însuşi în interacţiune cu semenul său, de devenire a omului ca fiinţă liberă, ca subiect al propriei sale existenţe. "Comunicarea existenţială, relevă Jaspers, devine imposibilă prin abordarea ei cu idealuri "obiectiv" fixate. Ea revendică evitarea oricăror norme şi etaloane definitive. (...) Comunicarea adevărată, "istoriceşte unică", este ceva care nu se naşte prin adăugire, prin dobândire a ceva nou, ci numai prin propria devenire. Eu nu sunt deja ceva şi îmi adaug încă ceva, ci eu abia devin eu însumi (...). Adevărata comunicare construită ca ideal în imagine nu ar mai fi ea însăşi. Comunicarea ca realitate existenţială trebuie să aibă o certitudine în sine, fără ştiinţă [fiindcă ea însăşi este o ştiinţă încă în devenire - A.G.]. Numai ca lămurire posibilă, în serviciul unei voinţe de comunicare, explicaţiile îşi au sensul lor" [42, p.91-92].

De altfel, conceptul jaspersian de libertate creatoare a individului uman nu trebuie confundată nici cu cel al lui J.-P. Sartre. ("libertatea e o creaţie din nimic"), existenţialismul căruia a fost simţitor afectat de revoluţionarismul nihilist al neoavangardismului francez. Pentru Jaspers, creaţia nu poate fi concepută decât în cadrul tradiţiei culturale prin dezvoltarea ei creatoare, în „situaţia spirituală a epocii" proprii. Existenţialismul german este mai "tradiţionalist" şi "conservator" în comparaţie cu existenţialismul francez. Dar tradiţionalismul lui Jaspers se deosebeşte radical de tradiţionalismul antimodern al lui Heidegger. Adept al tradiţiilor liberalismului şi umanismului, într-un cuvânt al modernismului european, faţă de care Heidegger a avut o atitudine cel puţin reticentă, Jaspers nu absolutizează valoarea normativă, universalitatea clasică, general- şi etern-valabilă a marilor tradiţii culturale, omul contemporan nu se poate mulţumi doar cu însuşirea valorilor perene sub forma de opere deja create. Ceea ce trebuie să înveţe acesta, înainte de toate de la trecutul istoric, sunt, relevă Jaspers, anume momentele de

Scanned with OKEN Scanner

tranziție de la vechi la nou, marile inițiative şi săvârşiri de înnoire, în care s-a dezvăluit cel mai plenar ființa creatoare a omului.

7. Comunicarea existențială este un proces ce stă la însăşi temelia ființei umane. "Comunicarea, în orice formă, îi aparține omului ca om, în fundamentul ființei sale, într-atât încât ea trebuie să rămână posibilă oricând(...)" [42, p. 93]. Dar pentru Jaspers o necesitate fundamentală pentru om este ca în orice formă de comunicare să se realizeze cât mai plenar omul ca individualitate, ca "eu însumi". "După Jaspers, relevă Bruno Wurtz, numai aceia pot pronunța cu îndreptățire cuvântul "noi" care pot pronunța - cu semnificație existențială - cuvântul "eu", aceia care sunt în stare să-şi suporte fără mistificări "ființarea" proprie... şi păstrează distanța cuvenită chiar şi față de cel mai apropiat prieten" [42, p. 92]. Faptul că filosoful german insistă asupra importanței fundamentale a individualității originale, ireductibile şi neînlocuibile a fiecărui partener la comunicarea existențială i se pare criticului său marxist o ilustrare a limitelor individualiste ale umanismului său burghez, față de care trebuie manifestat un discernământ ideologic cât se poate de vigilent. Faptul că "lumina în care ne prezintă Jaspers comunicarea colorează în roz întreaga lui doctrină" îl obligă pe Bruno Wurtz să deschidă un foc nimicitor asupra teoriei "comunicării existențiale", care ascunde în ea ca în "calul troian" toate viciile individualismului burghez: toleranță pacifistă între clasele antagoniste, egotism, elitarism antidemocratic ş.a. Ea ar exprima un utopism liberal, fiindcă este "inaccesibilă pentru mase", se rezumă la "raportul doi câte doi între indivizi cu rafinament filosofic", "priveşte doar raporturile interpersonale dintre doi sau cel mult câțiva subiecți. Ea se dovedeşte (...) ineficientă în plan social" [Idem, p. 95]. Într-un cuvânt, "comunicarea existențială" are valoare cognitivă numai în măsura în care reflectă contradicțiile umanismului burghez, de culoare social-liberală, dar ea ar fi principial inaplicabilă la studierea proceselor de comunicare într-o societate în care domină principiul colectivismului, societate în care individul se include cu abnegație şi dăruire de sine în „noi", fără nici o teamă de a-şi pierde identitatea lui individuală. A valorifica această gândire înseamnă fără îndoială a proceda după pilda clasicilor marxism-leninismului, (...) să procedăm la o răsturnare: nu de la individ la societate, ci de la societate la individ!" [Idem, p. 74].

Scanned with OKEN Scanner

E nevoie de o asemenea răsturnare? Nu uită oare autorul că punctul de plecare al marxismului a fost ideea tânărului Marx: "Mai întâi de toate trebuie să evităm a opune din nou "societatea", ca abstracţie, individului", pe care însuşi B.Wurtz a luat-o ca epigraf al cărţii sale? Nu se poate pleca de la societate spre individ, fiindcă societatea fără indivizi e tocmai o "abstracţie", după cum nu se poate pleca de la individ spre societate, fiindcă şi individul uman nu există în afara societăţii, este şi el, ca individ izolat, tot o abstracţie.

În orice caz, lui Jaspers nu i se poate atribui o asemenea contrapunere metafizică dintre individul uman şi societate. El vorbeşte de necesitatea de a menţine un echilibru intens între procesele de socializare şi de individualizare a vieţii omului, care constituie doi poli care nu pot fiinţa unul fără altul, fără acea energie a interacţiunii dintre ei. Jaspers nu este deloc avocatul individului la judecata istoriei contra societăţii. El avertizează şi societatea de pericolul de a nimeri sub tirania unor indivizi avizi de putere. Nu opoziţia dintre societate şi om* îl preocupă pe acest filosof umanist, ci lupta dintre putere şi libertate ce se dă în societatea umană de când există ea. Această luptă cunoaşte cele mai diverse şi mascate forme când libertatea este nimicită în numele libertăţii sau dreptăţii şi mase de oameni sunt exterminate în numele unui ideal de om perfect, când puterea folosită contra răului devine ea însăşi un rău şi mai mare. Cum se poate face ca puterea să slujească libertăţii omului şi totodată omul să aibă el însuşi puterea de a-şi apăra libertatea, să nu ajungă la cheremul puterii? Jaspers refuză, într-adevăr, să dea răspunsuri-reţete la asemenea întrebări. Dar un lucru el a ţinut să-l facă clar pentru toată lumea. Toate fenomenele sociale şi istorice se înfăptuiesc prin acţiuni umane, cu participarea directă sau susţinerea tacită a indivizilor. Şi tot ce se întâmplă în societate îl atinge într-un mod, mai mult sau mai puţin, direct pe om. Mai mult decât atât, el a insistat mereu asupra adevărului că tot ce este bine şi rău, frumos şi urât etc., în societate şi în istorie, provine din fiinţa proprie a omului, nu din natura umană, ci

* Această opoziţie este, cum am spus, o iluzie teoretică: omul nu se poate opune societăţii care este în el însuşi, cum nu poate ieşi din istoria care trece prin fiinţarea lui proprie, el se poate opune doar anumitor tendinţe sociale şi fenomene istorice, care sunt tot acţiuni umane, ţin de fiinţarea umană, de care individul dat se detaşează, li se opune.

Scanned with OKEN Scanner

anume din libertatea omului, din faptul dacă el şi-o asumă sau se dezice de ea. Toate pornesc de la şi se întorc la relaţiile interpersonale directe şi nemijlocite ce se realizează sau eşuează în comunicarea dintre existenţe individuale, de la suflet la suflet, de la o conştiinţă de sine la alta.

„În viaţa de fiecare zi se dă o luptă continuă dintre putere şi cugetul liber. Fiecare cuvânt poruncitor care-l întrerupe pe interlocutor, fiecare act de samovolnicie, ce sfidează raţiunea, fiecare ordin ce provoacă indignarea prin încălcarea hotarelor stabilite de contractul de muncă - toate aceste acte ce au loc în atmosfera spirituală a vieţii private, cum se obişnuieşte a i se spune, sau în cea a activităţii profesionale, pun începutul acelui tip de relaţii în care se înscăunează puterea samovolniciei şi care conduce în cele din urmă la război, deoarece în actele interindividuale de comunicare omul a fost pregătit psihologic pentru recurgerea la forţă într-o situaţie de conflict" [44, p. 163].

După cum în medicina de astăzi diagnosticarea bolii se caută la nivelul celular al organismului, K.Jaspers consideră că "situaţia spirituală a epocii" trebuie cercetată prin examinarea atentă a conţinutului social şi istoric care devine continuu în relaţia interindividuală a comunicării existenţiale dintre eul meu însumi şi eul tău însuţi. Nu "noi" şi "voi", ci "eu" şi "tu" (eul celuilalt) în viaţa de fiecare zi participăm direct la viaţa societăţii şi la dezvoltarea tradiţiilor istorice ale culturii spirituale, asumîndu-ne responsabilitatea personală faţă de afirmarea libertăţii fiecăruia. Fiecare act reuşit de comunicare existenţială este o cucerire a libertăţii şi solidarităţii, orice ratare e o şansă în plus pentru triumful puterii asupra cugetului liber.

În secolul 20, secolul celor mai mari cuceriri ale ştiinţei şi realizări tehnice, se nasc viziuni sumbre asupra viitorului omenirii. „Încotro păşeşte omenirea?", această întrebare devine tot mai înfricoşătoare după dezastrul celui de al doilea război mondial. Răul cel mai periculos cu care ea se confruntă, insistă Jaspers, provine de la omul însuşi. Tehnica este înzestrată cu o forţă demonică, dar ea se află în mâinile omului, de el depinde cum va fi ea folosită, spre bine sau spre rău. Mulţi pun la îndoială însăşi natura omului, capacitatea lui de a rezista ispitelor pornirilor spre rău. Frica şi nesiguranţa de sine, conştiinţa neputinţei sale îl face pe om să privească mersul istoriei ca pe un fenomen natural. Or, tocmai această naturalizare, obiectualizare a istoriei umanităţii - în am-

Scanned with OKEN Scanner

bele variante: fie înlănţuire cauzală de evenimente sociale, fie mişcare haotică în care domină absurdul - este lucrul cel mai primejdios pentru Jaspers. Omul trebuie să-şi recapete încrederea că:

1) el nu poate să-şi piardă cu totul fiinţa sa umană, el nu poate să înceteze de a fi om, nu se poate transforma într-un "mecanism de reflexe" atâta timp cât nu e pierdut ca "individuum";

2) "calea de mai departe a omenirii depinde de omul însuşi. Fiecare om luat aparte este cu adevărat neputincios. Dar fiecare în sinea sa, în fiinţa sa de om simte că mult depinde de consimţământul lui benevol. De aici şi transformarea fricii într-o angoasă şi mai mare; dacă totul depinde de om, dacă el este o fiinţă slabă, neputincioasă ca şi mine, nu, aşa ceva nu se poate".

Conştiinţa culpabilităţii proprii pentru răul ce s-a săvârşit şi se săvârşeşte în lume nu este uşor de suportat. Cu cât e mai mare răul, cu atât devine mai grea povara conştiinţei de sine a omului, cu atât mai mare ispita de a-şi declina orice legătură cu el, orice răspundere personală. De aici tendinţa de a privi răul ca pe un fenomen obiectiv, absurd şi fatal. "Pericolul se ascunde tocmai aici, în nedorinţa de a şti, în tendinţa de a uita, de a nega realitatea adevărului ruşinos (de exemplu, realitatea lagărelor de concentrare în care până astăzi mulţi nemţi refuză să creadă); ca apoi să continui a face mai departe sau integrat cu supuşenie în mecanismul unui întreg care te depăşeşte şi în care te poţi ascunde de tine însuţi într-o forfotă asurzitoare a activităţii practice de fiecare zi.

Nu angoasa pentru viitor este periculoasă, ci conştiinţa neputinţei individului izolat care îl face să caute liniştirea în uitarea de sine, până la înstrăinarea de propria fiinţă umană.

De aceea, omului trebuie să i se redea încrederea că "numai omul poate învinge răul pe care el singur l-a născut", odată cu speranţa că "voinţa sa de sine va întâmpina înţelegerea şi ajutorul celuilalt".

Astfel, teoria comunicării existenţiale se sprijină la Jaspers pe "credinţa filosofică" (e titlul unei lucrări ale sale din ultima perioadă a vieţii) că omul va învinge răul dacă îşi va asuma răspunderea personală în realitatea istorică prezentă prin propria sa existenţă individuală, legând trecutul cu viitorul prin comunicarea existenţială cu semenul său, prin solidarizarea cu acesta întru bine şi libertate reciprocă.

Rezumând cele de mai sus, putem spune că teoria jaspersiană a „co-

Scanned with OKEN Scanner

municării existențiale" este, de fapt, o teorie a comunicării prin dialog. Dintre criticii lui Jaspers lucrul acesta l-a arătat cel mai bine P.Gaidenko, care a definit cu pătrundere caracterul dialogic al gândirii filosofice a lui Jaspers:

„Heidegger şi Jaspers reprezintă două tipuri diferite de viziune a lumii. Lumea lui Heidegger e tăcerea monumentală a piramidelor egiptene, (...) e aflarea tăcută a omului față în față cu ființa. Lumea lui Heidegger e aspră, lentă, taciturnă (...).

Lumea lui Jaspers e cu totul alta. Aceasta e lumea făcută de comunicare. (...) Jaspers trăieşte într-o lume a dialogului. E lumea comunicării sub forma disputelor politice, ştiinţifice, sociale, morale care se produc la nivelul "conştiinţei în genere", dar mai ales e lumea "comunicării existențiale" - cea mai acută şi cea mai adâncă "luptă-dragoste", confruntarea dintre doi, trei sau mai mulți oameni apropiați asupra celor mai vitale, "ultime" întrebări ale vieții. Printr-o asemenea comunicare, şi nu prin tăcerea singurătății, vede aspers "saltul spre transcendență".

Dacă Heidegger ni se prezintă ca un custode al orânduirii tradiționale (arhaice, prelogice, antemetafizice), în valorile culturale ale căreia sălăşluieşte Ființa însăşi" în puritatea ei genuină, Jaspers, dimpotrivă, pune accentul pe "dialogul" dintre diferitele orânduiri şi tradiții culturale. Fiecare orânduire poartă în sine propriul său adevăr, pe care, însă, îl pierde dacă îl absolutizează şi îl ascunde după fanatismul exclusivismului orb, dacă refuză să se "deschidă" către alte moduri de viață (...). Atâta timp cât culturile erau închise în sine şi incapabile de a se înțelege între ele, istoria, în sensul strict al cuvântului, nici nu a existat. Istoria propriu-zisă începe, după Jaspers, în epoca pe care el a numit-o "timpul-axă", care este patria "dialogului" şi care tocmai de aceea pune începutul istoriei umanității". P. Gaidenko a definit exact şi actualitatea crescândă a „filosofiei comunicării" a lui Jaspers: „Condiția comunicării dintre indivizi este destinul lor comun, "timpul-axă" ca rădăcină comună a existenței istorice a umanității. Dacă omenirea se va dezice de această zestre comună a istoriei universale, atunci ea va pierde posibilitatea de a comunica la nivelul general-umanului şi aceasta poate duce la o catastrofă mondială. Iată de ce în credința filosofică a lui Jaspers, problema înțelegerii reciproce, a dialogului dintre diferite culturi reprezintă astăzi ca niciodată o necesitate vitală" [43, p. 128-131].

Scanned with OKEN Scanner

Teoria "comunicării existenţiale" a lui K. Jaspers ţine mai mult de teoria generală a comunicării interumane, ca o comunicare eminamente intersubiectuală, ci nu de filosofia limbajului în sensul strict al cuvântului. Dar contribuţia lui Jaspers la teoria comunicării umane, la analiza conţinutului specific uman al ei, este fundamentală, ea ne ajută să înţelegem mai profund complexitatea problematicii umane şi în teoria comunicării literare în general, şi a limbajului artistic şi critic în particular.

Contribuţia cea mai mare a lui Jaspers la fundamentarea filosofică a concepţiei dialogice a comunicării umane şi, implicit, a limbajului constă, după noi, în faptul că el a repus în drepturi, a reabilitat filosofic problematica egologică a subiectului uman ca "eu însumi". El a arătat că depăşirea subiectivismului solipsist şi a interiorităţii claustrate în "sine" trebuie căutate nu pe calea transcenderii "eului însumi" într-un "subiect transcendental", transindividual şi impersonal, a dizolvării individualităţii omului într-o fiinţă anonimă care se exprimă numai prin "Se"-ul heideggerian şi care în realitate se dovedeşte a fi omul masificat, robotizat, „mecanismul de reflexe", produs al civilizaţiei tehnocrate, ci pe calea deschiderii existenţei mele individuale către existenţa individuală a altuia şi a stabilirii unei comunicări umane profunde şi autentice, prin care să ne realizăm cât mai plenar ceea ce este esenţial pentru om ca fiinţă spirituală şi "social-istorică - libertatea de a fi "eu însumi", adică o fiinţare proprie ca o individualitate umană originală şi nonsubstituibilă. Spre deosebire de concepţia egologică a romanticilor, Jaspers a arătat că "eu însumi" nu este un "microcosmos" ce există în "macrocosmos" alături de alte "microcosmosuri", asemenea monadelor lui Leibniz, ca nişte elemente fundamentale, materiale vii ale lumii, că "eu însumi" nu este nici "individul empiric" al naturalismului pozitivist, nici "conştiinţa generală" a subiectului transcedental, dar el nu aparţine nici spiritului dialectic al idealismului. Conştiinţa mea îmi aparţine mie, ea este legată indisolubil de existenţa mea fizică, biopsihică în *Dasein* şi *Jetzsein*, într-un "cronotop" propriu (cum va zice Bahtin), dar ea nu-mi aparţine, cum îmi aparţine corpul meu, eu nu o pot avea decât mulţumită existenţei conştiente (în limba germană cuvântul Bewusstsein, conştiinţă, este format de la „bewusste Sein", fiinţă existenţă conştientă) a altuia, numai prin comunicarea dintre două existenţe umane se formează conştiinţa de sine a omului (termenul de origine latino-romană „con-ştiinţă",

Scanned with OKEN Scanner

ca şi cel calchiat în limba rusă „со-знание") exprimă prin structura sa morfologică această însuşire a conştiinţei de a fi ştiinţa despre fiinţare, dobândită împreună cu altul).

Conştiinţa umană este, deci, un fenomen dialectic contradictoriu: ea nu poate exista decât sub forma conştiinţei de sine a unui individ viu concret, a unui "eu însumi"; individul uman este singurul purtător real al conştiinţei umane ("con-ştiinţa de clasă", "conştiinţă naţională", "conştiinţa istorică a epocii" - sunt nişte abstracţii teoretice care nu desemnează conştiinţe propriu-zise, ci manifestări ale interacţiunii dintre conştiinţe individuale), dar totodată ea nu este produsul creierului meu ca organ biologic, ci reflectarea existenţei mele sociale cu altul în istoria umanităţii, care se manifestă sub forma a ceea ce Jaspers a definit prin "comunicare existenţială".

Cu alte cuvinte, conştiinţa mea cuprinde în sinele meu şi alteritatea altuia ca pe o condiţie primordială şi indispensabilă, conştiinţa de sine reflectă dualitatea, polaritatea existenţială a subiectului uman, ca structură comunicativă în care au loc necontenit procese de comunicare bisensuale dintre "eu însumi şi "altul". Ce-i drept, „celălalt" la Jaspers nu apare încă sub forma personalizată a lui "Tu", cum îl întâlnim la M. Buber.

Dualitatea subiectului

La Martin Buber dualitatea subiectivului a căpătat o profundă şi temeinică fundamentare filosofico-antropologică. Dar mai întâi despre curentul filosofic pe care-l reprezintă acest mare cugetător şi umanist al secolului 20, acest "geniu multiform", cum l-a caracterizat filosoful francez Emmanuel Levinas, care, ca şi alţi doi filosofi francezi de vază - Gabriel Marcel şi Gaston Bachelard, se considerau mult îndatoraţi antropologiei buberiene.

"Antropologia filosofică contemporană, - scrie un cercetător rus al acestui curent, - ia fiinţă în anii '20 ai sec. 20. Fondatorul lui este considerat de mulţi Max Scheler (avându-se în vedere în special cartea lui *Locul omului în lume*). Însă acest curent s-a constituit nu pe calea difuzării ideilor lui Scheler. Chiar de la începuturile acestei mişcări se poate vorbi de o gravitare în jurul unei anumite problematici, în jurul unui mod specific de filosofare care s-a format spontan la mai mulţi autori

Scanned with OKEN Scanner

independent unul de altul, concomitent cu Scheler sau chiar înaintea lui" [46, p. 158].

În fruntea unui şir impunător de filosofi de mare notorietate, ca E.Cassierer, K.Jung, G.Marcel, M.Merleau-Ponty ş.a., care au influenţat decisiv afirmarea modului antropologic de gândire, M.Subbotin îl pune pe M.Buber. Acest curent, la formarea căruia şi-au dat concursul reprezentanţi ai diferitor concepţii şi şcoli filosofice, nu a fost unitar şi omogen, ci a cuprins orientări diferite şi chiar opuse. M.Subbotin distinge două orientări mai importante: "linia lui Gehelen - Rothaker" şi "linia lui Buber". Aceste orientări reprezintă în cadrul filosofiei antropologice moderne două încercări, esenţial diferite şi chiar opuse, de a răspunde la întrebările fundamentale generate de criza umanismului european, manifestată încă de la sf. sec.19, dar mult agravată după primul război mondial.

"Soluţia propusă de A.Gehlen şi E.Rothacker constă în consolidarea activităţii omului pe temeiul unor reprezentări culturale generale, stabile şi trainice, a includerii vitale a individului uman în formele culturale verificate ale activităţii umane seculare", reprezentanţii acestei orientări văzând cauza principala a crizei culturale a umanismului în excesiva libertate subiectivă a personalităţii umane. În timp ce "soluţia lui Buber constă anume în dezvoltarea de mai departe a atitudinii personale a omului faţă de toate aspectele realităţii, excluzând însă orice manifestări de individualism şi egocentrism" [p.162]. Spre deosebire de orientarea lui Gehlen, unde activitatea spirituală a personalităţii se identifică cu "claustrarea în sine" şi de aceea ar conduce la o "degenerare antropologică a omului, M.Buber susţine că anume afirmarea cât mai deplină a atitudinii personale stimulează la om o atenţie dezinteresată faţă de realitatea înconjurătoare. Locul pe care Buber îl ocupă în antropologie şi în filosofia cea mai nouă în general, se datorează anume faptului că el a elaborat una din categoriile cele mai importante ale gândirii antropologice moderne - categoria "altei fiinţe". Anume în fundamentarea acesteia, precum şi a noţiunilor interdependente de "relaţie", "întâlnire" s-a manifestat latura cea mai cunoscută a filosofiei lui Buber - aşa-zisul "dialogism" [46, p. 171-172].

Scanned with OKEN Scanner

Martin Buber: dualitatea subiectului şi cele două cuvinte fundamentale: Eu-Tu *vs* Eu-Acela

Ideea dualităţii eu-lui* ca trăsătură definitorie principală a subiectului uman ne întâmpină din prima pagină a celebrei sale cărţi *Eu şi Tu*, una din "marile cărţi mici ale gândirii universale" (cum e numită seria în care a fost editată în româneşte): "Pentru om lumea este dublă (zwiefältig) după cum şi atitudinea lui este dublă.

Atitudinea omului este dublă în funcţie de dualitatea cuvintelor fundamentale (der Zwiefält der grundworter) pe care este în stare să le rostească.

Cuvintele fundamentale nu sunt cuvinte izolate, ci cuvinte perechi.

Un asemenea cuvânt fundamental este perechea verbală Eu-Tu (das Wortpaar Ich-Du).

Un alt cuvânt fundamental este perechea verbală Eu-Acela** (Ich-Es).

În felul acesta, şi Eu rostit de om este dublu la rândul său.

Căci Eu din cuvântul fundamental Eu-Tu este altul decât cel din cuvântul fundamental Eu-Acela (...).

Nu există nici un Eu în sine, ci numai Eu din cuvântul fundamental Eu-Tu, şi Eu din cuvântul fundamental Eu-Acela (...).

Când omul rosteşte Eu, el se gândeşte la unul din cele două. Când zice Eu, este prezent acel Eu la care se gândeşte el. Chiar când zice Tu sau Acela, este prezent Eu din unul sau altul dintre cele două cuvinte fundamentale.

---

* Termenul dualitatea omului nu a fost pus în circulaţie pentru prima dată de către M.Buber. Mai înainte acest termen a fost utilizat de către Durkheim. Dar la sociologul elveţian el avea un alt conţinut (dualismul corp-minte şi individ-societate), nu avea un conţinut dialogic ca la Buber şi la Bahtin [45, p. 180-191].

** Prin pronumele demonstrativ „acela", Ştefan Aug. Doinaş a tradus pronumele impersonal "es", care se traduce în limba rusă prin "ono", dar este intraductibil literalmente în româneşte. "Cuvântul german *es* poate fi tradus în româneşte ca pronume personal, dar pierzându-şi "neutralitatea" şi devenind, astfel, de un gen sau altul (*el* sau *ea*). (...) Pentru a fi mai aproape de spiritul originalului, - care sugerează prin es un obiect situat fatalmente la o anume distanţă de subiectul său - l-am tradus prin *acela* [47, p. 25-26].

Scanned with OKEN Scanner

A fi Eu şi a rosti Eu este totuna. A rosti Eu sau unul dintre cuvintele fundamentale este totuna.

Cine rosteşte un cuvânt fundamental intră în acel cuvânt şi sălăşluieşte acolo [47, p. 29-30].

Conţinutul aforistic al acestor teze fundamentale ale concepţiei dialogice a lui Buber asupra fiinţei umane* sunt concretizate apoi în cuprinsul acestei scrieri de o excepţională densitate problematică.

Axa problematică a acestei cărţi o constituie deosebirea dintre cuvântul pereche Eu-Tu şi cuvântul-pereche Eu-Acela, ca expresii a două tipuri de atitudini fundamentale ale omului faţă de lume şi semenul său. Deosebirea principală este aceasta: "Cuvântul fundamental Eu-Tu poate fi rostit numai cu întreaga fiinţă", în timp ce "cuvântul fundamental Eu-Acela nu poate fi niciodată rostit cu întreaga fiinţă". Ce înţelege M.Buber prin a putea şi a învăţa a rosti pe "Tu" şi de ce numai cuvântul-pereche "Eu-Tu" omul îl rosteşte cu întreaga sa fiinţă, în timp ce în rostirea lui "Eu-Acela" niciodată nu este cuprinsă întreaga sa fiinţă omenească? În ciuda simplităţii aparente ale formulărilor aforistice ale acestor teze de bază, răspunsul nu e deloc simplu, fiindcă îndărătul acestor expresii lapidare stă o întreagă filosofie originală despre om şi comunicarea lui cu lucrurile, cu semenii şi cu fiinţele spirituale divine.

Prin „rostirea"** acestor două cuvinte fundamentale, Buber are în vedere, se înţelege, nu o simplă pronunţare a lor, ci două moduri diferite de a fi ale omului care îşi găsesc expresia verbală adecvată în ele, dar nu

---

* M.Buber şi-a fundamentat concepţia sa a dialogismului naturii omului într-un şir de lucrări: *Amintiri extatice* (1909), prima scriere în care autorul, cum ne informează Şt.Aug.Doinaş, "inaugurează gândirea sa dialogală", iar după *Eu şi Tu* (1923), prima lucrare devenită celebră, au urmat: *Über das Erzieherische* (Despre problemele educaţiei) (1926); *Zwiesproche. Tractat vom dialogischen Prinzip (Convorbire în doi. Tratat despre principiul dialogic)* (1929); între anii 1940-1950: *Viaţa în dialog, Problema omului, Între om şi om* şi multe altele.

** Prin acelaşi termen german „Reden" (rostire), Buber şi Heidegger dau expresie la două concepte diferite, chiar opuse. Dacă la Heidegger rostirea este un mod de raportare la fiinţă ce precede vorbirea (Sprechen) ca mod de comunicare cu Altul, la Buber, ca şi la Jaspers, omul nu poate fi conceput ca om decât prin comunicarea prin care el se poate împlini în întreaga-i fiinţă, când întreţine o comunicare dialogică dintre doi subiecţi, dar îşi poate şi ştirbi fiinţa când întreţine o relaţie de tipul Eu-Acela.

Scanned with OKEN Scanner

se confundă total cu ele, fiindcă aceste moduri de a fi se manifestă în tot ce face omul, nu numai în ceea ce spune.

„Eu-Tu" reprezintă, în concepţia lui Buber, o relaţie primordială, originară cu lumea. Eu, în sinea lui, nu este un element de bază autonom, ci abia în relaţia sa cu „Tu" îşi realizează individualitatea sa plenară. Prin această subliniere a faptului că "Eu" nu este un dat primordial, că el nu se poate realiza decât în relaţia sa cu "altul" Buber se detaşează de filosofii care pleacă de la subiectivitatea individului.

"Patosul gândirii lui Buber este altul - acela de a îngrădi fiinţa, contrapusă individului, de a o pune la adăpost de la pretenţiile activităţii de orientare scientistă şi pragmatică şi de a înţelege această fiinţă în existenţa ei proprie, "autentică". Fiinţa din afara "Eu"-lui se poate descoperi, după Buber, numai individului pentru care ea nu este doar o proiecţie a scopurilor lui, fie private, fie sancţionate de societate, numai individului a cărui raportare la realitate nu este mijlocită de anumite forme adoptate de el aprioric; numai o asemenea relaţie cu "altul" (cu alt om, cu operele spiritului uman, cu lucrurile) se dovedeşte a fi la Buber modul de afirmare a "Eu"-lui în deplina lui individualitate, autonomie şi concretețe. Printr-o asemenea relaţie cu lumea, cu "altul" lumea însăşi nu mai este o sursă de restricţii pentru libertatea individului, ci, dimpotrivă,– un garant al fiinţării lui autentice" [46, p.173].

Însă recunoaşterea, respectarea de către "Eu" a alterităţii fiinţei externe nu conduce încă la o comunicare dialogică cu aceasta. Buber, "scoţînd în prim plan relaţia dialogică cu lumea, scrie în continuare M.Subbotin, totuşi, nu poate să o considere pe aceasta ca fiind unică şi atotcuprinzătoare. În realitate ne este "dată" şi o altă relaţie a omului cu lumea, care se călăuzeşte după criterii de utilitate şi necesitate externă. Antropologismul profund al gândirii lui Buber nu-i permite să ignoreze această "realitate dată", să o "reducă" la principiul său general.

De aceea, pentru el, ca şi pentru ceilalţi reprezentanţi ai antropologiei filosofice, apare problema relaţiei dintre latura spirituală suficientă sieşi şi cea practică ale fiinţării omului. Buber susţine că relaţia dialogică Eu-Tu şi cea cognitiv-practică ("Я-Оно", "Eu-Acela") sunt două forme fundamentale ale manifestării fiinţei umane ce fixează de la începutul începuturilor doi poli opuşi ai activităţii vitale a fiinţei omului, determinate de însăşi natura speciei sale. Fiecare din aceste două tipuri de

Scanned with OKEN Scanner

relaţii a cunoscut o evoluţie istorică, dar ca poli ai activităţii umane sunt ante-date, premerg oricărei activităţi istorice reale a omului, nu sunt determinate de aceasta, ci doar condiţionate de ea.

Relaţia "Eu-Acela" este necesară, în primul rând, pentru a face posibilă realizarea dialogurilor, oamenii trebuie să se afle şi în sfera utilitarului şi practicului, chiar uneori în detrimentul manifestării lor spirituale superioare.

(...) Relaţia Eu-Tu, în ceea ce priveşte condiţiile exterioare ale realizării sale, se dovedeşte astfel unilateral dependentă de Eu-Acela, afirmându-se prin această existenţă necesară a relaţiei interioare, prin care se realizează funcţia de asigurare materială care face posibilă realizarea relaţiei superioare (...).

(...) Însă cunoaşterea, în sensul cel mai înalt, e posibilă numai în sfera Eu-Tu, unde ea se realizează ca o "întâlnire", de exemplu, "întâlnirea" cu opera teoretică a spiritului uman. A cunoaşte în acest sens înseamnă a recunoaşte şi legitima, în toate drepturile ei, fiinţa întâlnită, ca fiind adevărată în măsura în care aceasta reprezintă o fiinţă autentică, de sine stătătoare, nefalsificată.

Buber ilustra adeseori conceptul său de adevăr cu exemple de dispute la care participă două persoane radical diferite prin caracterul, concepţiile şi vocaţiile lor şi în care la un moment iese la iveală că fiecare a descoperit pentru sine legitimitatea poziţiei celuilalt, atribuindu-i un sens şi o necesitate. Totodată Buber nu uita să adaoge că prin aceasta nu este diminuată nici în cea mai mică măsură propria dreptate, propria convingere, propria "poziţie".

(...) În asemenea cazuri fiecare manifestare de autenticitate, pătrunsă de intenţia de a rămâne fidel şi sieşi şi celuilalt, ca şi cum s-ar produce un efect de inducţie în manifestarea similară a celuilalt; dacă în asemenea cazuri se poate vorbi de o influenţă, aceasta constă anume în aceea de-a ajuta altă fiinţă să se manifeste în ceea ce are ea adevărat" [p.174-175].

Relevând noutatea aspectului gnoseologic al antropologiei buberiene, M.Subbotin citează următorul gând din *Viaţă în dialog*: "Dacă doi oameni îşi comunică unul altuia opiniile lor radical diferite referitor la un anumit obiect şi fiecare urmăreşte scopul de a-l convinge pe celălalt de justeţea punctului său de vedere, atunci în sensul fiinţării specific

Scanned with OKEN Scanner

umane lucrul esenţial constă în aceea ca fiecare să-l vadă pe celălalt aşa cum este acesta în realitate. (...) Dorinţa de a exercita o influenţă în acest sens trebuie să însemne nu tendinţa de a-l schimba pe celălalt, de a-i implanta propria mea "dreptate", ci de a face ca ceea ce este just, adevărat şi are rădăcini adânci în substanţa celuilalt să poată, mulţumită influenţei mele benefice, da colţuri, să răsară şi să crească aşa cum o cere propria lui individualitate"[46, p. 175].

Pe Buber îl pasiona, continuă M.Subbotin expunerea gnoseologiei lui antropologice, ideea posibilităţii existenţei unor concepţii divergente, chiar contrapuse, fiecare având valoarea unei originale şi individuale viziuni şi reprezentând un "răspuns" onest, serios şi autentic la o întrebare vitală, şi fiind în acest sens ambele adevărate. Pentru Buber fiecare viziune asupra lumii, oricât de particulară, limitată şi chiar unilaterală, este adevărată, dacă ea este adecvată situaţiei intelectuale concrete în care a luat naştere şi dacă este promovată cu o necesară consecvenţă şi onestitate intelectuală, dacă nu este deformată de ambiţii subiective străine scopului cunoaşterii. Disputa dintre viziunile particulare nu este privită de el din punctul de vedere al evoluţiei cunoaşterii de la adevăruri relative la adevăruri absolute, al devenirii unei cunoaşteri mai profunde, mai obiective, mai eficiente pentru transformarea practică a lumii. Aici comentariul criticului sovietic ajunge la frontiera ideologică a loialităţii, dincolo de care nu-l mai poate urma pe Buber şi trebuie să dea riposta de rigoare cerută de ortodoxia „marxismului rus" (Berdeaev): urmează învinuirile de relativism învecinat cu agnosticismul, de poziţie gnoseologică contemplativă proprie oricărei filozofii nemarxiste ş.a.m.d.

Prefaţa lui Şt. Aug. Doinaş, scrisă deja în perioada postcomunistă, este liberă de asemenea tribute criticiste, obligatorii în anii totalitarismului comunist. Prefaţatorul capodoperei buberiene şi-a putut permite o prezentare mult mai obiectivă şi neciuntită a operei şi concepţiei filozofice a acestui mare cugetător şi umanist din secolul 20. De altfel, în ea găsim şi o replică, se pare neintenţionată, dar cu atât mai preţioasă, la acuzarea dialogismului lui Buber de atitudine filosofică contemplativă sinonimă cu indiferenţa faţă de latura practică a problemelor filozofice: " (...) Filosoful, citim în prefaţa lui Doinaş, urmăreşte acelaşi ţel: reconstruirea omului şi societăţii, cu ajutorul dialogului între indivizi

Scanned with OKEN Scanner

şi popoare" [47, p. 8]. Elucidând raporturile lui Buber cu hasidismul (o mişcare democratică reformatoare, similară cu protestantismul în creştinism, în religia iudaică a comunităţilor evreieşti din Europa), Doinaş scrie: "(...) în ce constă hasidismul? Întâi de toate, după chiar opinia lui Buber, în "angajamentul la nivelul actelor" a întregii vieţi sufleteşti a individului şi a comunităţii evreieşti din diasporă. Problema principală a acestei mişcări de împrospătare spirituală este următoarea: Cum să facem ca spiritul să nu rămână înscris în "cerul ideilor", ci să fie trăit cotidian şi aplicat în relaţiile interumane? Într-un fel, hasidismul - aşa cum l-a înţeles Buber [l-a dezvoltat în scrierile sale teologice în spiritul concepţiei sale dialogice, căutând să înlăture barierele dogmatice în calea apropierii iudaismului de creştinismul reformat, fapt pentru care a fost învinuit de filocreştinism de către cerberii canoanelor dogmatice ale iudaismului - A.G.] - vine să continue o nouă orientare a spiritului european, evidentă la Hölderlin, la Novalis, la Nietzsche, la Rilke etc. (...) A-l vedea pe Dumnezeu în orice lucru, a-l atinge pe Dumnezeu prin orice act autentic [*reine Rat*, expresia germană poate fi tradusă şi prin "faptă curată" - A.G.], iată lecţia hasidică esenţială după Buber. Aceasta înseamnă a aboli un hiat: între a crede şi a face, între adevăr ştiut şi adevăr trăit, între morală şi politică. Prin ce se poate exprima omul care aspiră la plenitudine, dacă nu prin actele sale?" Iată ce scrie filosoful: (...) "Orice om determină soarta lumii prin fiinţa şi faptele sale (...)" [Ibid., p.10]. Buber, care s-a format ca personalitate morală din copilărie în casa bunicilor săi de la Lamberg (actualul Lvov) în atmosfera învăţăturii hasidice, nu putea fi, nici în gândirea sa filosofică, un adept al indiferentismului olimpian faţă de latura morală şi practică a vieţii pământeşti a omului. Între convingerile etico-religioase ("Adevărata religiozitate este act", adică faptă) şi convingerile sale filosofice nu a existat niciun hiat. Iată ce scrie Buber în *Eu şi Tu* despre relaţia "Eu"-lui cu lumea: "Desigur, lumea "locuieşte" în mine ca reprezentare, aşa cum eu locuiesc în ea ca lucru [ca un corp material adică – A.G.]. Dar de aici nu urmează că ea ar fi în mine, după cum nici eu nu sunt realmente în ea. Ea şi eu suntem angajaţi într-o relaţie. Contradicţia mentală inerentă raportului cu Acela este abolită prin relaţia cu Tu, care nu mă dezleagă de lume decât pentru a mă lega de ea [subl. n. – A.G.].

Eu port în mine simţul Sinelui (Sebstsink), distincţia faţă de lume

Scanned with OKEN Scanner

[adică "Eu" are conştiinţa alterităţii sale în raport cu lumea: eu nu mă confund cu lumea, eu sunt altceva şi altfel decât toata lumea, prin acest simţ al Sinelui omul se distinge ca subiect de animal - A.G.]*. Lumea poartă în ea simţul Fiinţei (Seinsinn, distincţia faţă de reprezentare. Dar Eu nu este o "Voinţă" gândită [replică idealismului voluntarist al lui Schopenhauer? - A.G.], ci însăşi mundaneitatea întreagă a lumii, aşa cum simţul Sinelui nu este un "subiect cunoscător" [replică gnoseologismului raţionalist atât idealist, cât şi materialist - A.G.], ci însăşi capacitatea de a fi Eu a Eului (...).

Naşterea lumii şi abolirea lumii nu sunt în mine; dar ele nu sunt nici în afară de mine; dar mai ales ele nu sunt deloc, ele se petrec fără încetare, [subl.n. - A.G.], iar survenirea lor [să ne amintim că prin "survenire" se traduce cuv. german Geschehen" (eveniment), de la care provine şi Geschichte - istorie, adică evoluţia istorică ca procesualitate continuă, nu ca fixare de evenimente date ce "au loc" - A.G.] mă implică şi pe mine, şi viaţa mea, şi decizia mea, şi opera mea, şi serviciul meu; ele depind şi de mine, de viaţa mea, de decizia mea, de opera mea, de serviciul meu.

Dar nu de faptul că eu în sufletul meu "afirm" („bejahe") sau "neg" ("verneine") lumea, ci de faptul că transform atitudinea mea sufletească faţă de lume în viaţă, în viaţa care intervine asupra lumii, în viaţa reală;- iar în viaţa reală atitudinile psihice cele mai diverse pot să-şi întretaie drumul. Dar cel care se mulţumeşte să-şi "trăiască interior" atitudinea sa, s-o realizeze numai în suflet, acela, oricât de bogat în gânduri ar fi, este lipsit de lume - şi toate jocurile, artele, beţiile, entuziasmele şi misterele care au loc în el, nu vor atinge nici măcar epiderma lumii. Atâta timp cât un om nu s-a eliberat decât în interiorul său, el nu poate să facă nici bine, nici rău lumii, el nu contează pentru lume ["adică "Eu-l" său, cum se exprimă în alt loc filosoful dialogismului, "se de-realizează" - A.G.].

Numai cel ce crede în lume poate să aibă de a face cu ea; şi dacă o va face, nu va rămâne lipsit de Dumnezeu. Dacă iubim realul, care nu vrea să se lase abolit, şi e real în toate ororile sale, dacă cutezăm să-l îmbră-

* Aici iese la iveală insuficienţa antropologică a ontologiei fundamentale a lui Heidegger care se mulţumeşte să trateze problema omului doar ca o „fiinţă-în-lume" sau ca Dasein.

Scanned with OKEN Scanner

ţişăm* cu mâinile spiritului nostru, atunci mâinile noastre vor întâlni mâinile care îl susţin" [47, p. 122-123].

Polemizând cu învăţăturile despre religie care opun viaţa sacră şi viaţa lumească şi făcând o distincţie netă dintre "religie" ca doctrină dogmatică şi "religiozitate", ca mod autentic de a-şi trăi viaţa reală, cea pământească, el scria, printre altele, şi următoarele: "Întâlnirea omului cu Dumnezeu nu se produce pentru ca el să se ocupe de Dumnezeu, ci pentru ca el să pună în practică sensul divin al lumii. Orice revelaţie este vocaţie şi misiune (...). Dar omul, în loc să complinească această revelaţie, se întoarce mereu spre autorul ei. El vrea să aibă de a face cu Dumnezeu, nu cu lumea. Dar, stând astfel cu spatele la ea, el nu mai întâlneşte nici un Tu care să-i stea în faţă, el nu poate decât să instaleze un Dumnezeu-Acela în lucruri, să creadă că poate să-l cunoască pe Dumnezeu cum poate să instaleze un Dumnezeu-Acela (einen Gottes-Es) în lucruri (...) [adică sa facă din Dumnezeu, cum zice în alt loc, un "obiect de cult" pe care îl substituie lui Dumnezeu-Tu]" [46, p.144]. De aceea Buber susţinea că relaţia pură a omului cu Dumnezeu se realizează mai deplin în rugăciunea, care este un dialog direct cu Tu-ul Dumnezeului, ci nu în predici despre Dumnezeu-El, lipsit de personalitatea lui, căreia i se substituie personalitatea predicatorului. [Un exemplu clasic este "Legenda despre marele inchizitor" din romanul lui Dostoievski *Fraţii Karamazov* – A.G.]. Ce l-a determinat pe M.Subbotin sa facă afirmaţii de felul: "(...) atitudinea faţă de existenţă cultivată de "dialogism" are în adâncurile sale un caracter contemplativ" sau că "relevând valoarea de sine stătătoare a altei fiinţe ce vine în întâmpinarea Eului, scoţând în prim plan momentul recunoaşterii şi al primirii acesteia aşa cum este ea, "dialogismul" se orientează spre cultivarea a ceea ce este dat, ci nu la transformarea, schimbarea datului. "Dialogismul" se opune ideii de transformare material-practică a realităţii"? [46, p.173]. La mijloc este un anumit mod de a înţelege eficienţa practica a unei filozofii, proprie marxismului, formulat încă de Marx în *Tezele despre Feuerbach*: toată filosofia anterioară s-a mulţumit să explice lumea,

* Cuvântul „îmbrăţişare", frecvent utilizat de Buber, nu este doar o expresie metaforică pentru „înţelegere", ci relevă importanţa conţinutului afectiv al înţelegerii, ireductibilă la un act pur intelectual. „Îmbrăţişarea lui Buber aminteşte de erosul lui Platon".

Scanned with OKEN Scanner

marxismul este prima şi singura filosofie ce şi-a propus să transforme din temelie societatea burgheză, bazată pe principiile schimbului liber de mărfuri şi valori. Orice filosofie nemarxistă este o filosofie burgheză, fățişă sau mascată, deci oportunistă şi conformistă față de principiile de bază ale societății capitaliste. Oricât de reformatoare şi chiar revoluționară ar voi să pară, orice filosofie nemarxistă, nu poate promova decât un reformism iluzoriu, deoarece nu se atinge de ceea ce un marxist consideră a fi cauzele adevărate ale relelor ce trebuie să fie lichidate - proprietatea capitalistă privată şi relațiile de producție corespunzătoare acesteia. Aceasta este logica unui critic marxist al concepțiilor filosofice nemarxiste şi M.Subbotin, un bun cunoscător al operei integrale a lui Buber, şi-a formulat obiecțiile sale de serviciu în deplină conformitate cu această logică: o filosofie nemarxistă, care nu porneşte de la analiza critică a bazei economice, a relațiilor sociale dintre clasele antagoniste, se autocondamnă la ineficiență practică a oricăror proiecte reformatoare, acestea dându-şi în vileag, la o examinare mai atentă, caracterul lor contemplativ şi utopist. În concepția marxistă, de o eficiență practică, poate fi vorba numai în cazul reformelor concepute în spiritul transformării revoluționare a bazei economice a societății burgheze. Toate celelalte concepții ce țintesc la o transformare a relației omului cu lumea, societatea şi cu semenul său, lăsând neatinsă temelia social-economică a relațiilor interumane, trebuie să fie considerate ca suferind de un caracter contemplativ, de ineficiență practică reală.

Această concepție despre eficiența practică a unei concepții teoretice care să poată fi măsurată după indicatori precişi în ce priveşte schimbările produse în condițiile material-economice ale existenței umane persistă şi astăzi. Ea este proprie nu numai marxismului, ci şi diverselor orientări ale pozitivismului pragmatic, care reduce orice valoare culturală la o valoare materială, calculabilă cu destulă exactitate.

Or, filosofia antropologică a lui M.Buber, ca şi filosofia comunicării existențiale a lui K.Jaspers, sau "estetica creației verbale" a lui Bahtin, pleacă de la un alt criteriu al eficienței practice a unei teorii: acela de a-l ajuta pe om să-şi înțeleagă mai bine propria ființă, menirea sa socio-culturală şi de a-şi însuşi un mod autentic de a fi om în plinătatea ființei sale.

Însuşi criticul marxist este nevoit să conceadă şi să recunoască că

Scanned with OKEN Scanner

"dialogismul" lui Buber nu poate fi, totuşi, calificat ca o teorie a pasivităţii: „E drept că dialogul, în concepţia lui Buber, nu este numai o acceptare, recunoaştere şi înţelegere pasivă a altuia. În momentul întâlnirii lui Eu şi Tu se creează ceva, are loc o prisosinţă, o nouă creştere. Ceea ce apare în această manifestare nu este o schimbare a "celuilalt" după modelul meu propriu, nici o apariţie stimulată de "altul" în corespundere cu propria lui natură. Apare ceva ce nu era nici în Eu, nici în Tu, ci acest ceva, apare, cum zice Buber, "între [zwischen] dânşii". Acest conţinut nou poate să-şi găsească întruchipare, după Buber, în ţesătura faptelor de viaţă nemijlocite, dar poate să-şi găsească o formă obiectivată şi prin aceasta să intre în alte noi relaţii "dialogice". În calitate de model, Buber indică operele de artă" [47, p.173]. Cu alte cuvinte, dialogul este, ca şi la Jaspers, comunicare existenţială, nu un simplu act de vorbire, de comunicare informativă, ci un act de existenţă, în care se produce o schimbare în fiinţa fiecărui subiect participant la dialog. Este oare această schimbare în fiinţa umană în mod de a fi şi înţelege rosturile sale existenţiale, mai puţin importantă decât schimbările în lumea lucrurilor?

Deci, pentru Buber schimbările esenţiale cele mai importante, decisive se produc în relaţiile dialogice dintre Eu şi Tu, ci nu în relaţiile dintre Eu-Acela, cu toate că anume în acest din urmă tip de relaţii – subiect-obiect – se produc cele mai importante descoperiri pentru progresul civilizaţiei materiale şi tehnice al omenirii. Primul tip de relaţii – cel dialogic – vizează nemijlocit fiinţa omului (nu numai viaţa spirituală, cum susţine M.Subbotin), în timp ce cel de al doilea - experimentator, cum îl defineşte Buber, - schimbă doar condiţiile materiale de viaţă ale omului, ale căror efect benefic asupra fiinţei umane este indirect şi adeseori problematic. Ni se pare că M.Subbotin unilateralizează raportul dintre aceste două tipuri de relaţii, când îl prezintă pe al doilea, deşi inferior, în concepţia lui Buber, drept condiţie primordiala a realizării tipului dialogic de relaţii Eu-Tu. Mai curând acesta din urmă este pentru Buber primordial atât din punct de vedere al antropogenezei (căci omul s-a format ca om anume în cadrul unor relaţii cu natura, cu semenul şi cu fiinţele divine de genul Eu-Tu), cât şi din punctul de vedere al rolului decisiv pe care îl are în viaţa omului ca Om şi a societăţii umane în ansamblu. "Dar în epoci bolnave, - citim în *Eu şi Tu*, - se întâmplă că

Scanned with OKEN Scanner

lumea lui Acela, nemaifiind irigată şi fecundată de efluviile lumii lui Tu ca de nişte râuri vii, nu mai e decât o masă izolată şi ţeapănă, o uriaşă arătare de mlaştină care-l striveşte pe om. Oricât s-ar acomoda cu o lume de obiecte, care nu-i mai pot oferi o prezenţă, el sucombă (...).

Orice mare cultură a unui grup de popoare se întemeiază pe un fenomen primitiv [aici, în sensul de primordial, originar - A.G.] de întâlnire, pe un răspuns dat lui Tu, aşa cum acest răspuns apare în punctul său de origine, pe un act esenţial al spiritului" [47, p. 80].

Să urmărim mai atent modul în care M.Buber tratează raportul dintre cele două atitudini fundamentale ale omului exprimate prin cuvintele-perechi Eu-Tu şi Eu-Acela. Comunicarea dialogică care se realizează numai în relaţia Eu-Tu ne este prezentată printr-o serie de deosebiri esenţiale de relaţia Eu-Acela. De fapt, toate aceste deosebiri decurg şi concretizează deosebirea principală formulată din capul locului:

"Cuvântul fundamental Eu-Tu poate fi rostit numai cu întreaga fiinţă.

Cuvântul fundamental Eu-Acela nu poate fi niciodată rostit cu întreaga fiinţă" [47, p. 30].

De ce omul sălăşluieşte cu întreaga-i fiinţă numai în cuvântul-pereche Eu-Tu, iar în cuvântul-pereche Eu-Acela fiinţa sa nu poate intra întreagă? Aceasta-i întrebarea-cheie la care trebuie să căutăm acum răspunsul lui Buber. Pentru a înţelege just răspunsul său trebuie să ne edificăm mai întâi asupra conceptului său de relaţie, care este folosit de el adeseori împreună cu atributul "pură", relevând că o "relaţie pură" se realizează numai între Eu şi Tu.

Din punctul de vedere al expresiei verbale, "domeniul lui Acela [*das Reich des Es,* împărăţia neutrului, în traducerea lui Şt. Aug.Doinaş - A.G.] este "sfera verbelor tranzitive", adică "se compune numai din acele activităţi care au ca obiect un lucru. Eu percep ceva. (...) Eu vreau ceva. (...) „Eu gândesc ceva" ş.a.m.d. Însă "viaţa fiinţei umane nu se limitează numai la sfera verbelor tranzitive" [p. 30], care cer un complement-obiect şi stabilesc un raport între un subiect şi un obiect-lucru [p. 31]. "Cine zice Tu, n-are nici un lucru ca obiect. Căci unde există lucru, există şi un alt lucru, fiecare Acela se mărgineşte cu un alt Acela" [p.30], adică alteritatea lui "Eu" în raport cu Acela se manifestă tot ca un Acela. Subiectul, care se raportă la lume ca la o lume a lucrurilor,

Scanned with OKEN Scanner

se manifestă în aceste raporturi de asemenea ca un lucru printre alte lucruri. Cu alte cuvinte, se produce reificarea subiectului ce-şi găseşte expresie în limbă prin formalizarea lui gramaticală*, prin care se şterge orice deosebire esenţială între obiectualitatea lucrului şi subiectualitatea fiinţei umane. De aici tendinţa logică a subiectului reificat de a se substitui pe sine tot mai mult prin lucrurile folosite ca mijloace de a acţiona asupra altor lucruri, adică prin instrumentele sale. Robotizarea subiectului nu este decât punctul culminant al reificării subiectului care în secolul nostru, prin formalismul logic şi lingvo-semiolog, s-a extins şi în sfera activităţii spirituale, estetico-artistice, ajungându-se până la ideea anulării autorului-subiect din procesul de creaţie, locul lui fiind ocupat fie de metoda de creaţie, în teoria realismului socialist, fie de tehnica literară, (în poetica formalistă), fie de limba-subiect, limbajul-subiect sau semioză ş.a.

"Unde însă e rostit Tu, nu există nici un lucru. (...) Cel ce rosteşte Tu n-are nici un lucru, n-are nimic. Dar sălăşluieşte în relaţie" [47, p.31].

Deosebirea dintre cuvântul-pereche "Eu-Tu" şi cuvântul-pereche "Eu-Acela" poate fi rezumată la deosebirea dintre verbul tranzitiv "a avea" şi verbul intranzitiv "a fi". Primul exprimă un raport de posesie a lucrurilor, dar şi a semnelor, iar cel de al doilea - o existenţă în fiinţa proprie şi a lumii. Intrând în "domeniul lui Acela", Eu experimentează lumea în scopul de a-i cunoaşte mecanismele ei cele mai secrete şi de a o stăpâni. Fiind în relaţie per Tu cu lumea, Eu o trăieşte cu întreaga-i fiinţă umană. S-ar părea că Eu din cuvântul fundamental Eu-Acela este activ, iar cel din cuvântul fundamental Eu-Tu e pasiv. În realitate e vorba de două forme diferite de activitate. Activitatea lui Eu în "domeniul lui Acela" este unilaterală. Cel care experimentează nu participă deloc la lume.

Experienţa se petrece fără îndoială în el, dar nicidecum între el şi lume.

Lumea nu participă la experienţă. Ea se lasă experimentată, dar nu este afectată, pentru că ea nu face nimic pentru aceasta (...)"[p. 32].

Prin experimentare "omul explorează suprafaţa lucrurilor", "obţine

* Să ne amintim că şi hermeneutul francez P. Ricoeur, sub influenţa structuralismului semiotic, a ajuns să creadă că noţiunile tradiţionale de subiect, autor, personaj pot fi identificate cu indicii lor gramaticali.

Scanned with OKEN Scanner

din ele o cunoaştere relativ la alcătuirea lor, o experienţă. El experimentează ce anume sunt lucrurile.

Dar nu numai experienţele îi oferă omului lumea" [p. 31].

Omului lumea îi este oferită, înainte de toate, de viaţa sa împreună cu natura, de viaţa împreună cu oamenii şi de viaţa împreună cu fiinţele spirituale.

În toate aceste trei sfere de "viaţă împreună cu" (*Mitsein* sau *Mitleben* în germană, pe care literalmente le-am putea traduce prin co-existenţă şi co-trăire sau con-vieţuire) lumea nu este înstăpânită, ci i se oferă Eu-lui ca un Tu, ca o altă fiinţă, partener egal într-o relaţie de activitate reciprocă, de mutualitate. Iată de ce Buber susţine că numai "cuvântul fundamental Eu-Tu întemeiază lumea relaţiei" fiindcă de o "relaţie pură", veritabilă poate fi vorba numai între doi subiecţi, între doi parteneri la o "viaţă în dialog", când "alteritatea" se prezintă ca subiectul propriei sale fiinţări, ci nu ca obiect de experimentare, de cunoaştere sau de cult religios.

Pentru om sfera principală este "viaţa împreună cu oamenii" sau "viaţa omului între oameni". Anume în această sferă, pe care Buber o defineşte, asemenea lui Platon, "sfera Erosului", se produce şi legătura dintre celelalte două sfere: "viaţa împreună cu natura", sau "sfera Cosmosului", şi "viaţa împreună cu fiinţele spirituale", sau "sfera Logosului". Nici unul din cuvintele fundamentale nu se referă la una sau alta din aceste trei sfere, fiindcă în fiecare din aceste trei sfere omul poate stabili atât un raport de obiectualizare şi instrumentalizare: Eu-Acela, cât şi o relaţie dialogică Eu-Tu. Totul depinde de atitudinea fundamentală pe care o adoptă omul: pe cea de experimentare şi înstăpânire sau pe cea de trăire plenară a vieţii împreună cu natura, semenul şi cu divinitatea. Abandonându-se lumii lui Acela omul îşi limitează manifestările propriei sale fiinţe, şi-o sărăceşte până la urmă în ciuda tuturor ameliorărilor condiţiilor sale materiale de existenţă. Numai învăţând să rostească "Eu" în relaţiile sale cu lumea sa, omul îşi trăieşte din plin viaţa în împlinirea fiinţei sale umane: viaţa lui nu devine mai uşoară, adeseori ea devine chiar mult mai grea, dar mai plină de sens, mai frumoasă, mai poetică şi aducătoare de fericire a împlinirii menirii sale de fiinţă umană. Şi natura, şi alţi oameni, şi divinitatea sacră i se descoperă într-o lumină nouă, de către alte fiinţe care îi vorbesc propriei lui fiinţe,

Scanned with OKEN Scanner

îmbogăţind-o nespus. Găsim în "Eu şi Tu" pagini de înaltă inspiraţie poetică în care filosoful ne relatează despre momentele de graţie în care a reuşit să dialogheze cu pisica, cu câinele, cu copacul. Sunt aceste pagini doar expresia unor stări extatice de misticism romantic şi poetic? Mişcarea ecologistă, ce a căpătat o mare amploare în ultimele decenii ale secolului 20, vine să confirme toată gravitatea şi actualitatea necesităţii adoptării de către om a unei atitudini de înalt respect faţă de natură şi animale ca alte fiinţe, înzestrate cu propria lor subiectivitate, necesitate pe care M.Buber a formulat-o cu perspicacitate încă în primele două decenii ale secolului 20.

Cu alte cuvinte, Eu-l se poate afirma ca eu-subiect autentic numai adoptând atitudinea de relaţie dialogică Eu-Tu, în toate cele trei sfere principale sus-numite ale activităţii sale vitale. Într-un cuvânt, Eu se poate afirma ca subiect uman (nu doar gramatical) numai în relaţie cu alt subiect. Abia acum conştientizăm din plin importanţa conceptului de "relaţie" în antropologia filosofică a lui Buber, importanţă de care Şt. Aug. Doinaş ne-a avertizat în prefaţa sa relevând că "relaţia" la Buber este un concept ontologic, definitoriu pentru însăşi geneza fiinţei umană: "După începutul primului verset al Evangheliei după Ioan (La început era Cuvântul), Martin Buber îşi formulează axioma de bază a gândirii sale astfel: "La început este relaţia". Unui prim adevăr al cosmogenezei îi este alăturat un prim adevăr al antropogenezei. Trecerea de la era la este sugerează că ne aflăm într-un prezent, mai precis într-un prezent etern.

După Buber, relaţia este un eveniment ontologic, întrucât spaţiul ei este locul de manifestare a Spiritului, dimensiunea superioară a existenţei umane. Relaţia prin excelenţă este aceea pe care limbajul o exprimă prin perechea verbală Eu-Tu, adică o relaţie între persoane. Posibilitatea acestei relaţii stă în postularea unui *apriori*: orice om posedă, înaintea oricărei experienţe sociale, un partener, care este Tu-ul său înnăscut; orice om este, aşadar, menit unei relaţii cu altul. În sensul acesta, cuvântul fundamental Eu-Tu este anterior termenilor săi (...).

Răspunsul pe care omul îl dă Tu-ului său constituie fenomenul prin excelenţă spiritual, pecetea fiinţei umane. Spiritul nu rezidă, însă, în nici unul din cei doi termeni ai relaţiei: el nu se află nici în Eu, nici în Tu, ci între ei. Ceea ce înseamnă că ontologia buberiană a relaţiei

Scanned with OKEN Scanner

interpersonale este, de fapt, o "ontologie a intervalului", este locul geometric al spiritului ca ființă: das Zwischen [L'Entre-les-deux, cum l-a tradus în franceză Em. Lévinas sau "interval", cum l-a tradus Șt. Aug. Doinaș, noțiune care la M.Bahtin va fi dezvoltată ca problemă a graniței spațio-temporale sau a cronotopului - A.G.]" [37, p.14-15].

Deci, omul ca subiect este o ființă dual prin însăşi geneza sa şi prin tot ce face, simte şi gândeşte. Dualitatea ei se manifestă nu numai în faptul că el poate adopta două atitudini fundamentale esențial diferite, una din ele (Eu-Acela) putând duce până la autodesființarea sa ca subiect, ci ea se manifestă cel mai plenar anume în relația dialogică Eu-Tu, adică în faptul că omul se află pe sine ca subiect nu în interioritatea Eu-lui, nici în cea a lui Tu, ci în relația de intersubiectualitate pe care o întreține cu altul, iar prin altul şi cu sine însuşi. Eu nu se poate cunoaşte pe sine, nu poate avea conştiință de sine ca Eu decât prin Tu-ul său care se află nu numai în afara sa, ci şi în interioritatea sa cea mai profundă, mai intimă. Fiindcă interioritatea Eu-lui ca şi cea a lui Tu nu preexistă aprioric relației de intersubiectualitate, ci este o proiecție aposteriorică a comunicării dintre două existențe individuale înlăuntrul vieții sufleteşti şi spirituale a fiecărui participant la dialog. Dialogul nu este doar o exteriorizare a subiectivității fiecărui partener, ci numai prin dialog aceasta ia ființă. Conştiința de sine a omului, ca şi întreaga sa ființă, este funciar, originar dual şi dialogică. După cum o spune şi morfologia etimologică a cuvântului "con-ştiință", Eu ajung sa am conştiință de sine doar pe măsură ce dobândesc împreună cu altul ştiință despre lumea în care trăiesc şi învăț să dialoghez cu mine însumi, să-mi realizez de unul singur dualitatea Eu-Tu a ființei mele, să-mi creez Tu-ul meu, adică sa-mi conştientizez propria mea alteritate, adică să mă cunosc pe mine ca fiind Acelaşi şi totodată mereu Altul. Această natură a omului ca subiect dual, acest joc continuu dintre identitatea sa şi alteritatea sa ne dă cheia înțelegerii mai profunde a laturii intime inconştiente a creației şi a receptării estetico-artistice. Astfel, în concepția antropologico-dialogică a lui Martin Buber şi-a găsit o soluție filozofic fundamentată problema depăşirii subiectivismului egocentric al concepției romantice despre om ca Eu, fără însă a se renunța la subiectivitatea omului, ca în ontologia Dasein-ului a lui Heidegger şi în hermeneutica ce a păşit pe calea trasată de proiectul său hermeneutic.

Scanned with OKEN Scanner

Prin acest nou concept de subiect antropologia filosofică a lui M. Buber a deschis perspective noi şi în înţelegerea şi explicarea genezei operei de artă, în analiza structurii ei funcţionale, în interpretarea relaţiei dialogice dintre autor şi erou în fiecare gen literar, dintre autor, erou şi cititor în receptarea şi evaluarea operei literare. Cu părere de rău, nu am avut posibilitatea de a lua cunoştinţă de lucrările lui Buber consacrate aplicării principiilor dialogismului la dezvăluirea naturii duale-dialogice a operei de artă (literară, muzicală, teatrală). În schimb, la îndemână ne stau scrierile lui M.Bahtin, antume şi postume, în care filosofia dialogismului şi-a găsit o profundă şi originală aplicare la problemele creaţiei literare.

Mihail Bahtin: Dialogismul intern al omului şi „cuvântul bivoc"

Moştenirea filosofico-estetică a lui Bahtin prezintă pentru noi un deosebit interes prin faptul că la el categoriile de bază ale antropologiei filosofice*, ale teoriei comunicării intersubiectuale a lui K. Jaspers, în special conceptul privind dualitatea internă a subiectului uman (Bahtin îi va spune dialogism intern), le-a tratat din punctul de vedere al modului în care ele îşi găsesc expresie în creaţia literară în general, în structura internă a operei literare, în special în poetica romanului de la stratul (nivelul) ei exterior, material – cuvântul artistic şi până la straturile cele

* Apartenenţa lui Bahtin la un anume curent filosofic rămâne o problemă controversată. În anii 60, datorită semioticienilor francezi, mai cu seamă celor din gruparea în jurul revistei *Tel Quel*, Bahtin şi-a căpătat o reputaţie internaţională în calitate de unul din reprezentanţii străluciţi ai şcolii formale ruse. Ne vine greu să explicăm cum s-a impus această eroare flagrantă, cum Bahtin – criticul cel mai principial al formalismului rus – a ajuns a fi reprezentantul lui, dar această plasare a sa printre formaliştii ruşi de vază, alături de V.Şklovski, B.Eihenbaum, J.Tâneanov, V.Tomaşevski, V.Jirmunski, V.Propp, R.Jakobson ş.a., poate fi întâlnită până astăzi şi la unii autori români. Valorificarea moştenirii lui Bahtin în afara tradiţiilor formalismului rus şi ale structuralismului lingvo-semiotic francez, studierea contribuţiilor sale cu totul diferite de cele ale acestor două orientări, de care el s-a detaşat principial, fără însă a nega total valoarea contribuţiilor acestor două şcoli metodologice, a început abia în anii '80, când în bahtinologia anglo-americană a fost descoperit un "nou Bahtin" şi a început „epoca lui Bahtin" (vezi studiile lui V.Mahlin [48;49]) în estetica şi

Inv. 183183

Scanned with OKEN Scanner

mai profunde ale "formei interne", care formează "arhitectonica obiectului estetic", bazată pe interacţiunea dialogică dintre autor (Eu) şi erou (Altul).

Concepţia bahtiniană despre structura duală, dialogică a fiinţei şi conştiinţei umane, implicit şi a produselor obiectualizate ale activităţii creatoare a subiectului uman, în special a textelor, este pusă la baza modului nostru de sistematizare a terminologiei literare. Vom reveni permanent pe parcursul studiului nostru la ideile principale ale acesteia. De exemplu, în capitolul IV *Sistemicitatea terminologiei literare* conceptul nostru de ansamblu de termeni va fi fundamentat plecând de la conceptul bahtinian de cuvânt bivoc, de la modul în care înţelegem acest concept cheie în „estetica creaţiei verbale" a lui Bahtin. Aici nu urmărim decât să evidenţiem în linii mari contribuţiile principale ale dialogismului şi dialogisticii* lui Bahtin ce se referă doar la cadrul problematic al acestui capitol – tranziţia paradigmatică la raportul *subiect/subiect* pe calea căutării soluţionării epistemologice a aporiei sau a antinomiei (în limbajul kantian) *subiectivitate vs obiectivitate.*

---

critica literară americană. Sub impactul acestei redescoperiri a „noului Bahtin al anilor '80", a început şi în bahtinologia rusă o etapă nouă în studierea moştenirii sale. S-au publicat mai multe studii, documentate şi substanţiale ca problematică. În această ordine de idei pot fi menţionate şi contribuţiile cercetătorilor dialogismului bahtinian din România: Vasile Marian, Andrei Corbea, Sorina Bălănescu ş.a., precum şi din Republica Moldova: Rita Kleiman, Alexandru Burlacu, Aliona Grati. Au fost dezvăluite diverse surse europene şi ruse ale gândirii lui Bahtin, filiaţiile sau consonanţele ei cu neokantianismul (Şcoala de la Marburg, în special), marxismul, existenţialismul, hermeneutica, personalismul, şcoala psihologiei istorico-culturale a lui Vâgotski, semiotica, structuralismul, teoria intertextualităţii ş.a. S-a remarcat şi filonul filosofico-antropologic în scrierile lui Bahtin, unele consonanţe dintre Bahtin şi Buber. Pe noi aici ne interesează, în primul rând, contribuţiile lui Bahtin la afirmarea „noii gândiri" (F.Rozenzweig) în problematica omului şi a cunoaşterii umane.

* Disocierea acestor doi termeni a fost făcută recent de P. Linnel în lucrarea *Aproaching dialogiue* (1998) şi a fost preluată şi dezvoltată de Ivana Markova în cartea *Dialogistica şi reprezentările sociale* (2003): „Bahtin a utilizat termenii „dialogistică" şi „dialogism" ca interschimbabili, ambii referindu-se la trăsăturile fundamentale ale cunoaşterii sociale şi umane, ale înţelegerii umane, ale cogniţiei şi comunicării. Linnel a realizat recent o distincţie conceptuală importantă între aceşti termeni, sugerând, pe baza operei lui Bahtin, că dialogistica se referă la caracteristicile esenţiale ale cogniţiei şi comunicării umane, în timp

Şi în filosofia limbajului, şi în estetica filozofică, şi în probleme concrete de poetica operei literare Bahtin respinge atât obiectivismul, cât şi subiectivismul, atât conţinutismul (sau ideologismul teoretic abstract), cât şi formalismul care identifică forma artistică cu o construcţie materială, atât colectivismul impersonal (un „noi" omogen, ostil oricăror diferenţieri şi libertăţi individuale), cât şi individualismul egocentric, promovat în literatură şi artă de un anume gen de psihologism. El va lupta continuu pe două fronturi diferite. Trebuie avut în vedere acest lucru, fiindcă uneori poziţia sa a fost interpretată eronat. Dacă Bahtin critică una din extreme, apelând la unele argumente juste aduse de reprezentanţii celeilalte extreme, aceasta nu este un temei de a crede, cum s-a crezut, că el a aderat la cealaltă extremă. De fapt, el nu a aderat nici la una din poziţiile adverse, dar nici nu le-a respins în bloc. O caracteristică definitorie a gândirii sale dialogice a fost tocmai faptul că ea era întotdeauna orientată pozitiv spre căutarea unor soluţii de sinteză a contribuţiilor valoroase ale concepţiilor adverse. Plecând de la definirea a două extremităţi opuse în conceperea şi tratarea problemei abordate, Bahtin căuta să vadă în ambele nu dovada lipsei lor de orice temeinicie, inconsistenţa lor teoretică şi metodologică, ci acele momente în fiecare poziţie care reclamă autodepăşirea fiecăreia, el căuta să le apropie spre acel hotar unde ele ar putea să vină în contact direct, să dialogheze între ele, să se completeze reciproc. Dialogismul nu este numai obiectul lui Bahtin, ci şi o calitate intrinsecă a gândirii sale, calitate ce şi-a găsit o expresie plenară în dialogismul său „ca epistemologie a ştiinţelor umane" [45, p. 131].

Aceasta se referă şi la critica pe care el a făcut-o în anii '20 metodei formale în ştiinţa literaturii [50] şi „esteticii materiale" [51], ceea ce poate a şi dat un oarecare temei de a crede că această critică era făcută din interiorul formalismului rus, ca „o ceartă în familie" [52] şi nu urmărea decât scopul să-l perfecţioneze. De fapt, deja la sf. anilor '20, Bahtin nu mai credea în nici o posibilitate de dezvoltare a "metodei formale", pentru el eşecul metodologic al acesteia era un fapt evident şi indiscutabil. Şi în anii '60, când în U.R.S.S. (şcoala de la Tartu), în

ce dialogismul reprezintă o epistemologie a ştiinţelor umane şi sociale" [40, p. 136]. Ivana Markova dovedeşte convingător în cartea sa raţiunea epistemologică şi eficienţa operaională ale acestei distincţii terminologice.

Scanned with OKEN Scanner

Franța, Italia şi alte țări s-au întreprins noi încercări, pe baza metodei structuraliste şi a teoriei semiotice, de revalorificare a moştenirii formalismului rus sub influența puternică a lui R.Jakobson, Bahtin a întâmpinat cu scepticism aceste tentative şi a pus la îndoială posibilitatea unei simbioze organice dintre dialogismul său şi structuralismul lingvo-semiotic şi culturologic proiectat de către I.Lotman şi salutat cu mult entuziasm de semioticienii francezi şi italieni de orientare neomarxistă şi neostângistă*. Bahtin a apreciat valoarea inovatoare a unor contribuții poetologice ale formalismului rus, ca şi celor culturologice ale şcolii semiotice de la Tartu, dar revalorificarea lor nu era pentru dânsul posibilă pe calea deschisă de formalism şi structuralism care, cum a prevăzut el chiar de la începuturile acestor mişcări faimoase, dar de scurtă durată, ele nu pot duce poetica şi critica literară decât în impas. Şi acest impas era nu numai de ordin metodologic, dar şi de ordin umanistic. Fiindcă îndărătul divergențelor de ordin metodologic şi poetologic cu aceste orientări formaliste şi tehniciste în ştiința literaturii stătea divergența mult mai importantă, de ordin antropologic, privind locul, rolul şi destinul omului în toate procesele sociale, inclusiv în procesul de creare a valorilor estetico-literare.

Formalismul în ştiința despre limbă, în studiul artei şi literaturii (ca şi structuralismul semiotic din anii '60-70), a fost una din manifestările

---

* În ultimele sale însemnări de la începutul anului 1974 (în care Bahtin a revenit la tezele unui manuscris de la sf. anilor '30 – înc. anilor '40, întitulat *Despre temeiurile filosofice ale ştiințelor umaniste*, publicate după moartea sa sub titlul *Cu privire la metodologia ştiințelor umaniste*, autorul formula următoarele teze cu privire la Atitudinea mea față de formalism: o înțelegere divergentă a specificității; ignorarea conținutului conduce la „estetica materială" (critica acesteia în studiul inedit din 1924 [e vorba de *Problema conținutului, materialului şi formei în creația artistică verbală* - A.G.]; nu "facere", ci creație (din material se confecționează doar un "articol-lucru"), neînțelegerea istoricității şi schimbării (interpretarea mecanicistă a schimbărilor) (...)" [53, p. 372] şi *Cu privire la atitudinea mea față de structuralism*. Contra închiderii în text. Categorii mecanice: "opoziție", "schimbarea codurilor" (varietatea stilistică în *Evghenii Oneghin* în interpretarea lui Lotman şi în interpretarea mea)". [Asupra acestei deosebiri principiale Bahtin a revenit în repetate rânduri. De ex., în *Însemnările din 1970-71* Bahtin aducea următoarea precizare cu privire la această divergență de interpretare a operei lui Puşkin: "înțelegerea varietății stilistice a lui *Evghenii Oneghin* (vezi la Lotman) ca o schimbare a codului (a romantis-

Scanned with OKEN Scanner

crizei umanismului european, o doctrină poetologică a "antiumanismului teoretic" (L. Althusser).

Nu trebuie să ne facem o idee falsă despre dialogism ca despre o disponibilitate nețărmurită de a ajunge la o bună înțelegere cu orice concepție teoretică şi metodologică. Dialogul este cu putință pe baza unei comunități de principii generale foarte largi, dar nu şi fără orice granițe. Dialogul devine imposibil cu teoriile care împing, în prim plan, probleme de ordin secundar şi tratează problemele de creație literară doar sub aspectul lor de tehnică literară, dincolo de ceea ce este bine şi rău pentru om, de ceea ce lărgeşte sau limitează libertatea manifestării "omului din om" (Dostoievski), de ceea ce ridică obstacole în calea comunicării şi colaborării dintre indivizii umani.

Oricum, orice divergență de ordin metodologic ne aduce, în ultima instanță, la anumite valori fundamentale ale vieții omului. Orice discuție devine posibilă şi productivă abia plecând de la recunoaşterea supremației lor în ierarhia de valori derivate. Înțelepciunea profesională a cercetătorului literar constă anume în a vedea legătura celor mai teoretice opinii despre literatură cu aceste valori fundamentale ale existenței umane.

Anume spre o asemenea concepere şi tratare a problemelor de literatură ne orientează dialogistica bahtiniană a cuvântului. Dezvoltând teoria neokantienilor despre valori, conform căreia cunoaşterea umană este întotdeauna orientată şi motivată axiologic, Bahtin face în analiza conținutului dialogic al câmpului semantic al cuvântului o disociere

---

mului în realism ş.a.) conduce la pierderea momentului principal, dialogic, şi la transformarea dialogului dintre stiluri într-o simplă convieţuire a unor versiuni diferite ale unui şi aceluiaşi, îndărătul stilului stă punctul de vedere ale unei personalităţi integre. Codul însă presupune un oarecare conţinut gata şi o opţiune săvârşită între nişte coduri date" [53, p.339]. „O consecventă formalizare şi depersonalizare: toate corelaţiile poartă un caracter logic (în înţelesul larg al cuvântului). Eu însă, continuă Bahtin, aud în toate acestea anumite voci şi raporturile dialogice dintre ele. (...) În structuralism este doar un singur subiect -subiectul cercetătorului. Lucrurile sunt transformate în noţiuni (abstracţii de diferite grade); subiectul niciodată nu poate deveni o noţiune (el însuşi vorbeşte şi răspunde). Sensul este personalist: el conţine totdeauna o întrebare, o adresare şi anticiparea răspunsului, în el se găsesc doi subiecţi (minimul dialogic)(...)" [53, p. 372-373].

Scanned with OKEN Scanner

tranşantă dintre semnificaţia (значение) cuvântului, care este orientată spre lucrul denotat, şi sensul (смысл) lui, care este orientat spre valorile existenţiale ale vieţii omului.

Aceste valori, devenind problematice, antinomice, sunt reflectate în conştiinţa umană sub forma unor întrebări de importanţă vitală fundamentală* („ultimele întrebări" cum le mai spune folosind o expresie a lui Dostoievski). De exemplu, în nota „Sens şi semnificaţie" din *Însemnările din anii 1970-1971* scrie: "Semnificaţia este scoasă din dialog, este convenţional abstrasă din dialog. În ea există potenţialitatea unui sens...

Sensuri eu numesc răspunsurile la întrebări...

Caracterul responsiv (ответность) al sensului. Sensul întotdeauna răspunde la o întrebare. Cuvântul care nu răspunde la nimic, ni se pare lipsit de sens" [53, p. 274].

Să reţinem: cuvântul conţine nu un răspuns, ci mai multe răspunsuri la aceeaşi întrebare, adică: printr-o semnificaţie îşi găsesc expresie mai multe sensuri referitor la acelaşi lucru denotat. Sensurile sunt nu numai diferite, ci şi polar opuse, adverse, ele nu stau cuminte unul lângă altul sau unul, după altul, ca într-un dicţionar, ci luptă între ele, conţinutul semantic (смысловое содержание) al cuvântului fiind pătruns de o tensiune conflictuală dramatică. Cuvântul viu, autentic este, în concepţia lui Bahtin, o dramă cu cel puţin doi antagonişti (minimum dialogic). Sensul care reînvie cuvântul este în esenţa sa dialogic, el se naşte şi există numai într-o relaţie dialogică cu alte sensuri: „sensul actual aparţine nu unui singur sens (izolat), ci numai unor două sensuri ce se întâlnesc şi comunică între ele. Nu poate fi „sens în sine", căci el fiinţează numai pentru alt sens, există adică numai împreună cu acest alt sens. De aceea nu există nici primul nici ultimul sens, fiecare sens este o verigă dintr-un lanţ de sensuri... În viaţa istorică acest lanţ creşte la infinit şi fiecare verigă se înnoieşte mereu, ca şi cum se naşte din nou odată cu adăugirea unei noi verigi" [53, p. 351].

---

* În concepţia dialogică a lui Bahtin, întrebarea joacă un rol primordial atât în plan ontic, cât şi în cel ontologic şi epistemologic, ca şi în ontologia fundamentală a lui Heidegger. Vezi: *Fiinţă şi timp. Introducere.* Cap.I. *Expunerea întrebării despre sensul de Fiinţă*, în special paragraful 3. *Întâietatea ontologică a întrebării despre fiinţă* şi paragraful 4. *Întâietatea ontică a întrebării despre Fiinţă* [3, p. 30-35].

Scanned with OKEN Scanner

Şi problema interpretărilor divergente ale corelaţiei categoriilor obiect-obiectivitate / subiect-subiectivitate, dacă nu vrem să ne rătăcim prin hăţişul tenebros al multor concepţii sofisticate, trebuie scoasă la apă limpede şi să nu ne sfiim a o readuce (o asemenea reducţie este adeseori necesară şi utilă) la aspectul ei elementar şi totodată primordial: ce-l ajută sau, dimpotrivă, îl împiedică pe om să se apropie de omul din sinea sa şi din sinea altuia şi să înţeleagă mai bine ce este omeneşte şi ce este neomeneşte în gândurile, dorinţele, vorbele şi faptele proprii sau ale altuia?

Atât obiectivismul sociologizant (exteriorizant), cât şi subiectivismul psihologizant (interiorizant) au fost combătute de Bahtin nu numai pentru faptul că fiecare reprezintă o imagine teoretică unilaterală a vieţii omului, care este con-vieţuire interpersonală şi con-ştiinţă individuală co-trăitoare cu altul său, ci, în primul rând, pentru faptul că ele îl împiedică pe om să-şi facă o idee justă despre fiinţa şi existenţa sa umană, să-şi trăiască viaţa în conformitate cu fiinţa sa de om care este (subliniem este, nu trebuie să fie) dual, dialogică în orice manifestare esenţială a ei. Opinia că viaţa socială ar fi exterioară omului, iar viaţa individuală-interioară nu este decât o prejudecată moştenită de la gândirea metafizică din secolele 17-18. Viaţa socială a omului nu este doar realitatea obiectivă exterioară individului, ci este, înainte de toate, viaţa pe care individul o trăieşte personal, şi, trăind-o, o şi interiorizează sub formă de simţuri, sentimente, dorinţe, scopuri, atitudini ş.a.m.d. Viaţa socială este convieţuirea dintre indivizii unei comunităţi istorice concrete şi în lipsa unei asemenea convieţuiri nu există nici o viaţă lăuntrică, căci aceasta nu este, nu poate fi altceva decât o interiorizare, o trăire subiectivă, psihică a convieţuirii interindividuale. Ceea ce simte şi gândeşte omul în intimitatea sa cea mai retrasă nu se naşte în interioritatea individului izolat, aici doar germinează şi încolţesc seminţele care au rodit şi au fost culese de pe ogorul interacţiunii şi comunicării sociale a individului cu semenii săi. Orice gând care se naşte în mintea individului, orice sentiment din sufletul lui nu sunt decât ecouri-răspunsuri la gândurile şi sentimentele spuse de altul în procesele de interacţiune-comunicare interpersonală. Nimic nu se naşte din nimic, formarea individualităţii umane nu porneşte de la *tabula rasa*, cum s-a crezut de la Lock încoace.

Scanned with OKEN Scanner

Viaţa socială nu poate fi fără convieţuirea indivizilor, de asemenea şi viaţa lor individuală. Viaţa socială şi viaţa individuală nu sunt decât două laturi indisolubile ale convieţuirii dintre indivizii care nu pot să existe ca subiecţi umani decât într-o formă sau alta de organizare socială şi culturală a acestei convieţuiri. Aceste adevăruri generale despre caracterul inseparabil dintre individual şi social în viaţa omului sunt cunoscute încă în secolul 19, după Feuerbach şi Marx*. Ce a adus principial nou dialogismul de orientare existenţialistă (Jaspers) şi antropologică (M.Buber)? Credem că contribuţia lui principală constă în ideea capitală că orice manifestare esenţială a fiinţei umane, orice celulă a existenţei omului ca om are o structură interpersonală bipolară ireductibilă (eu-tu, eu-altul). Tot aşa cum în orice segment al magnetului găsim cei doi poli, la fel în orice fapt de viaţă umană putem descoperi această bipolaritate: eul meu - eul altuia. Prin analiza profundă şi subtilă a "omului în faţa oglinzii" sau a creaţiilor în genul autoportretului în pictură sau al celui autobiografic în literatură, Bahtin a demonstrat că

* Ştefan Augustin Doinaş observă că în modul de a concepe şi trata omul problematic "rădăcinile antropologiei buberiene coboară spre Feuerbach, Kierkegaard şi, oricât ar părea de ciudat, Nietzsche. Cu cel dintâi, filozoful descoperă situarea naturii umane în societate. "Omul, în mod individual, nu are natură umană în el însuşi - scrie Feuerbach, - nici în el însuşi ca fiinţă morală, nici în el însuşi ca fiinţă gânditoare. Natura omului nu e conţinută decât în comunitate, în unitatea pe care omul este în stare s-o formeze cu un alt om, - dar o unitate care se sprijină exclusiv pe realitatea diferenţei între Mine şi Tine". Această idee a lui Feuerbach despre socialitatea naturii umane, a gândirii şi simţirii omului, a conştiinţei lui de sine individuale şi a vieţii lui spirituale întregi a fost preluată de tânărul Marx: "(...) Trebuie să evităm a opune din nou "societatea", ca abstracţie, individului, - scria Marx în *Manuscrisele filosofico-economice din 1844*. - Individul este fiinţă socială. Manifestarea lui de viaţă, chiar dacă nu apare sub formă directă a unei manifestări de viaţă colective, săvârşită împreună cu alţii, este, deci, manifestare şi afirmare a vieţii sociale. Viaţa individuală a omului şi viaţa lui generică nu sunt ceva diferit, cu toate că modul de existenţă al vieţii individuale este necesarmente un mod mai particular sau mai general al vieţii generice, sau viaţa generică este o viaţă individuală mai particulară sau mai generală. (...) Formarea celor cinci simţuri este opera întregii istorii de până acum" [54, p. 578-581].

Această idee antropologică despre socialitatea naturii umane îşi va găsi cunoscută formulare în teza a VI-a despre Feuerbach: "Esenţa omului nu este o abstracţie, proprie oricărui individ în parte, în realitatea sa ea este totalitatea

Scanned with OKEN Scanner

bipolaritatea structurală funciară a fiinţei umane constă nu numai în faptul că orice activitate umană are loc "între doi", nu numai în sensul interacţiunii şi comunicării dintre doi indivizi reali, ci şi că orice act de "vorbire internă" este o convorbire imaginară conştientă sau inconştientă, dintre "eu" şi "tu" sau "altul"*. Eu nu mă pot vedea pe mine decât cu ochii "altuia", privindu-mă şi apreciindu-mă ca şi cum din afară, din punctul de vedere al "altuia", fie o persoană reală, care prezintă pentru mine o autoritate sau o însemnătate deosebită, fie o persoană imaginară

---

relaţiilor sale sociale" [55].

P.Gaidenko are dreptate când observă că legătura indisolubilă dintre esenţa umană şi comunicarea socială dintre indivizii umani a fost arătată de către Marx cu mult înainte de Jaspers, de existenţialism în general, şi chiar rolul decisiv al lui celuilalt pentru formarea conştiinţei de sine a individului uman a fost subliniată de Marx, de exemplu, în următoarea observaţie: "(...) omul se priveşte mai întâi, ca în oglindă, în alt om. Numai raportându-se la omul Pavel ca la semenul său, omul Petru începe să aibă o atitudine faţă de sine ca om". În concepţia antropologică a lui Marx, era proiectată, într-adevăr, o viziune mai largă asupra antropogenezei ca un proces de autocreare a omului în cadrul unor relaţii sociale dintre indivizi, pe care ei le stabilesc cu necesitate în procesul activităţii vitale de reproducere a condiţiilor sociale, materiale de existenţă umană. Definind conţinutul social-uman al alienării omului de propria lui fiinţă generică, alienare care se produce în mod real în procesul înstrăinării muncii şi produsului ei, tânărul Marx scria: „O consecinţă directă a faptului că omul e înstrăinat de produsul muncii sale, de activitatea sa vitală, de esenţa sa generică este înstrăinarea omului de om. Când omul se opune sieşi înseamnă că i se opune alt om.

Înstrăinarea omului, şi în genere orice relaţie în care omul se află faţă de el însuşi se realizează, îşi găseşte expresie numai în relaţia în care se află omul faţă de ceilalţi oameni" [54, p. 557]. Despre concepţia marxistă a esenţei umane am scris mai detaliat în lucrarea noastră *Structura artistică a caracterului în roman* [56]. Totuşi, marxismul nu a dezvoltat aceste observaţii despre dualitatea internă a esenţei umane ca unitate dintre identitate şi alteritate, el a rămas o concepţie monologică, „monistă" (Plehanov) despre om şi cunoaşterea sa. Obiecţiile critice pe care Bahtin le face în acest sens dialecticii hegeliene, care pretinde la o sinteză totală şi la o cunoaştere a adevărului absolut, se referă tacit şi la dialectica materialistă a lui Marx. Realităţile politice crude din patria „dictaturii proletare" l-au convins pe Bahtin de incompatibilitatea principială dintre dialogism şi dialectica ce conţine o tendinţă totalitaristă spre o „gândire tare" (Vattimo), absolutistă.

* Bahtin încă în anii '20 a lansat ideea despre funcţia cuvântului ca semn interior, dezvăluind conţinutul dialogic al „vorbirii interne", conţinut ce ia naştere

Scanned with OKEN Scanner

doar vag individualizată, eu nu pot vorbi cu mine însumi decât jucând alternativ rolurile unui "eu" şi unui "tu" sau "altul", "eu" fiind când "eu", când "tu"*.

Asemenea monologuri interne dialogate nu sunt doar nişte interiorizări ale unor dialoguri reale pe care individul le poartă zi de zi cu semenii săi, ci sunt dovada faptului că conştiinţa umană este funciar dialogică, că ea nu poate fiinţa decât în mod dialogic, chiar şi atunci când nu capătă o formă dialogală explicită, cum sunt cazurile de confesiune lirică, s-ar părea pur monologică.

Deci, bipolaritatea eu-altul există nu numai sub forma interacţiunii verbale dintre doi indivizi reali, ci şi în conştiinţa de sine a fiecărui eu aparte, fie eul meu, fie eul altuia. "Eu" dialoghează nu numai cu un "Altul" real, ci şi cu un "Altul" imaginar, care se află nu în afara sa, ci în interiorul său. "Eu" mereu se dedublează, dar şi se reunifică, se reindentifică continuu ca "Acelaşi". Numai în cazurile de patologie psihică dedublarea devine ireversibilă şi individul pierde capacitatea de a-şi reface identitatea personalităţii sale. Dostoievski a descoperit acest proces bisensual al dialogului intern anume prin zugrăvirea unor cazuri patologice, când dedublarea nu mai este controlată de conştiinţa de sine unificatoare a omului (Goliadkin-cel-mare şi Goliadkin- cel-mic din povestirea *Dublul*, conversaţia lui Ivan Karamazov cu dracul, un alter-ego al eroului din *Fraţii Karamazov* ş. a.).

Acest adevăr despre dialogismul imaginar interiorizat al conştiinţei de sine a omului, cu care Bahtin a îmbogăţit teoria dialogismului, prezintă o importanţă deosebită pentru înţelegerea şi definirea caracterului dialogic al fanteziei artistice, al procesului de creare a operei artistice, precum şi pentru analiza mesajului operei literare, adică a modului în

---

la graniţa „între doi" în procesul elaborării enunţului-răspuns la cuvântul străin. Această idee este valorificată astăzi în psihologia contemporană [57].

* Acest adevăr poate fi exemplificat şi prin poezia lui Coşbuc *La oglindă*, unde fata se admiră privindu-se cu ochii iubitului, sau prin monologurile dialogate ale lui Isai, personajul din romanul lui V. Beşleagă *Zbor frânt*, unde copilul în situaţii dramatice disperate îşi adresează sie ca unui "Tu" cuvinte încurajatoare din partea unui "altul", mai în vârstă şi mai experimentat. Putem aminti şi gesturile lui Mircea Moraru împrumutate de la un tovarăş de pe front în scena întâlnirii cu adversarul său Nică din *Povara bunătăţii noastre* de Ion Druţă.

Scanned with OKEN Scanner

care eul autorului vine spre eul cititorului împreună cu eurile eroilor săi, pe care i-a zămislit în imaginaţia sa creatoare ca alte euri. La aceste probleme concrete vom reveni când vom fundamenta conceptul de ansamblu de termeni literari ce definesc o microstructură a structurii operei literare. Aici vrem să arătăm cum teoria dialogismului ne-a adus la o nouă înţelegere a noţiunii de obiectivitate, concepută ca intersubiectualitate, înţelegere care nu presupune desubiectualizarea, depersonalizarea scriitorului sau a cercetătorului literar, ci, dimpotrivă, – o cât mai deplină individualizare atât a Eu-lui, cât şi a Altuia. Cu cât este mai pronunţată alteritatea fiecărui eu în raport cu alt eu, cum susţin toţi filosofii dialogului, cu atât sunt mai intense procesele de comunicare din câmpul semantic ce se creează între cei doi poli, între care forţele de atracţie şi de respingere se află într-un echilibru dinamic şi de o tensiune crescândă.

Spre deosebire de Martin Buber, care defineşte relaţia dialogică exclusiv prin cuvântul-pereche Eu-Tu, care exprimă forma clasică, manifestă a dialogului, de exemplu, în dialogul autorului cu personajul său în povestirea lui Diderot *Nepotul lui Rameau*, la Bahtin comunicarea dialogică este identificată şi în forma latentă, neexplicită a relaţiei dialogice Eu-El, care este forma cea mai frecventă în textele narative realizate prin naraţiunea la persoana a III-a în care eroul apare ca "el", iar "eul" autorului este ascuns „după cadru", creându-ne impresia absenţei lui totale şi a unui contact direct, fără vreun mijlocitor subiectiv, cu realitatea fictivă. Această contribuţie a lui Bahtin la studierea formelor stilistice diferite de comunicare dialogică ne permite să extindem aplicarea teoriei sale şi la studierea genezei mesajului artistic înainte de scrierea operei literare şi la receptarea ei. Mesajul oricărui Eu, arată Bahtin, este produsul unui proces îndelungat de însuşire a "cuvântului străin", proces ce cunoaşte mai multe etape (de la cuvântul străin reprodus cât mai fidel la cuvântul străin – propriu, apoi la cuvântul propriu–străin şi, în fine, la cuvântul propriu) şi, respectiv, formule stilistice de construire a enunţului (vorbirea directă, vorbirea indirectă, stilul indirect liber ş.a.). Deci, cuvântul autorului mesajului pe care îl adresează direct lui Tu-destinatarul conţine, de fapt, un mesaj străin al unui "El" pe care "Eu" l-a însuşit şi reinterpretat, l-a ''reaccentuat" şi l-a intonat într-un mod propriu. Orice mesaj, oricât de original, al lui Eu este un

Scanned with OKEN Scanner

mesaj propriu despre mesajul altuia (unui "El") adresat altui destinatar, pe care Eu – autorul noului mesaj despre vechiul mesaj îl readresează unui alt "Tu", unui destinatar propriu. Iată de ce Bahtin, printr-o studiere mai profundă a structurii polifonice a cuvântului în roman, ajunge la concluzia că structura dialogului conține, de fapt, nu doi interlocutori (care este doar "minimul dialogic"), ci trei, este în fond triadică: "Eu" își construiește mesajul propriu pe baza reinterpretării mesajului altuia pe care îl readresează altui Tu. De aceea în dialog, deși participă nemijlocit două persoane: Eu – autorul și Tu – destinatarul, sunt angajate, de fapt, toate cele trei persoane: "Eu", "Tu" și "El" (autorul mesajului anterior, al pre-textului), de la care pleacă Eu-autorul enunțului care declanșează dialogul. Alteori însă, Bahtin vorbește și de un alt "El"– arbitrul, judecătorul suprem (fie Dumnezeul, fie istoria, fie posteritatea, fie dreptatea etc.) care transferă disputa dialogică dintre "Eu" și "Tu" din contextul contemporaneității (Timpul Mic) în contextul transistoric al Timpului Mare.

De aceea, cuvântul adresat de către Eu lui Tu este un "cuvânt bivoc", este cuvântul meu despre cuvântul lui "El", pe care "Eu" ține să-l transmită lui "Tu" în interpretarea proprie. Cuvântul în comunicarea dialogică are nu un înțeles sau altul (cum ne sunt prezentate cuvintele-termeni în dicționare), ci conține o dispută dintre înțelesul nou și înțelesul vechi, prezintă o mutație semantică de la unul la altul, este un proces de naștere a unui nou înțeles din altul, ce se produce nu în capul lui "Eu" sau în cel al lui "Tu", ci „între doi" (Buber), în însuși actul comunicării dialogice, care este nu un act de transmitere a unui mesaj gata, ci unul de generare a noului mesaj, care încă nu este, ci *devine* în însuși procesul comunicării dialogice*. Literatura este o ideologie în continuă devenire– iată prin ce literatura, ca formă de ideologie artistică era deosebită de Bahtin-Medvedev de alte ideologii teoretice.

Aceasta este a doua mare contribuție a lui Bahtin la afirmarea noii paradigme postclasice, a raportului subiect-subiect, în știința literaturii.

* De aici rezerva principială a lui Bahtin față de noțiunile „mesaj", „cod", „canal" ș.a., preluate de semioticieni din teoria matematică și cibernetică a informației și aplicate la analiza textului literar și la studierea comunicării artistice, unde toate componentele actului de comunicare nu sunt *date*, ci *create* în însuși procesul comunicării dialogice.

Scanned with OKEN Scanner

Mutând centrul de greutate de pe forma tradiţională clasică, compoziţional-dramatică, a dialogului Eu-Tu pe forma Eu-El, Bahtin a descoperit un nou tip de relaţie dialogică, latentă, nemanifestă, dintre „cuvântul propriu" (al autorului sau al personajului narator) şi „cuvântul străin" al personajului care nu capătă numaidecât un indice gramatical (formele de exprimare ale pronumelui la persoana I de exemplu), dar are cu toate acestea statutul unui personaj-subiect. Precum şi invers, un personaj narator care se exprimă la persoana I poate fi, prin statutul lui funcţional, nu un Eu-subiect, ci, de fapt, un El-obiect al viziunii şi reprezentării lui artistice, în calitate de tip social şi literar de către Eu-autorul*. În acest caz, caracteristic pentru orice naraţiune monologică, nici între autor şi personajul care vorbeşte la persoana I, nici între personajele care dialoghează între ele în forma dialogală Eu-Tu nu are loc un dialog autentic între doi subiecţi, ci doar un dialog formal, compoziţional, în care îşi găseşte expresie stilistică tipul de personaj conceput în paradigma clasică subiect-obiect. Nici dialogurile socratice ale lui Platon, cum a observat Bahtin, nu au toate un conţinut dialogic, deoarece în unele din ele, drept singur subiect adevărat apare doar Socrate, în timp ce interlocutorii lui nu sunt decât obiectul acţiunii lui maieutice. Nu au un conţinut dialogic veritabil, intersubiectual, nici dialogurile din multe opere dramatice. De fapt, abia la Shakespeare dialogul dramatic capătă un conţinut dialogic prorpiu-zis. Există, deci, o deosebire esenţială, cum a relevat Bahtin, dintre forma dialogală Eu-Tu şi conţinutul dialogic autentic care îşi poate găsi expresie şi în forme nedialogale. Asupra acestei deosebiri Bahtin revine mereu, relevând insuficienţa noţiunii de dialog promo-

* Bahtin explicitează deosebirea tipologică dintre Eu-subiect şi Eu-obiect prin analiza stilistică a autoexprimării lui Makar Devuşkin din romanul epistolar *Oameni sărmani*, un personaj de tranziţie de la personajul-obiect Akaki Akakievici Başmacikin din *Mantaua* lui Gogol, un tip social-literar al micului funcţionar, la Eu-subiect care reprezintă deşteptarea conştiinţei de sine şi a demnităţii personale în „omul mic". Exemple grăitoare de personaj-obiect care se exprimă la persoana I ne oferă Vasile Alecsandri în *Cântecelele comice* (de exemplu, *Clevetici-ultrademagogul*), personajele din comediile lui Caragiale ş.a. Însă personajul satiric sau comic este doar forma cea mai evidentă de personaj-obiect ce vorbeşte le persoana I. Dar şi un personaj cu o autoscopie profundă poate să fie un personaj-obiect, dacă face din sinele său un obiect al reflecţiei şi autoanalizei.

Scanned with OKEN Scanner

vată de stilistica tradiţională, de la Sharles Bally încoace. Prin urmare, nu e suficient ca omul, respectiv personajul literar, să rostească „Eu" şi „Tu", ca între două persoane să se înfiripeze un dialog autentic. Între forma dialogală şi conţinutul dialogic al comunicării „între doi" (M. Buber) poate să apară şi apare adeseori o discordanţă esenţială, ca între două genuri opuse de comunicare umană, pe care Bahtin le-a numit „monologism" şi „dialogism": monologismul se poate manifesta şi în forma dialogală Eu–Tu, iar dialogismul,– şi într-o comunicare în forma Eu–El (sau Acela). Dialogismul se manifestă, conform concepţiei lui Bahtin, chiar mai autentic şi mai plenar anume în atitudinea „eului" faţă de „el" (o persoană absentă în actul comunicării dintre eu şi tu; e un motiv frecvent în dialogurile dintre două personaje despre o a treia persoană absentă la dialog în romanele lui Dostoievski).

Nu e întâmplător faptul că Bahtin şi-a dezvoltat teoria sa dialogică a comunicării anume în studiile sale de poetică a romanului, anume în formele narative de încadrare a cuvântului străin al lui El în cuvântul propriu al lui Eu, în special, în acele forme în care cuvântul propriu şi cuvântul străin se intersectează şi interacţionează dând naştere unui nou tip de cuvânt artistic – „cuvântul bivoc"*.

Prin această noţiune Bahtin a deschis o nouă perspectivă pentru analiza poetică a formelor stilistice variate prin care se manifestă dualitatea sau dialogismul intern al subiectului atât în vorbire, cât şi în textul literar. Prin acest concept de cuvânt bivoc, Bahtin a demonstrat, la modul concret, că analiza stilistică a textului literar este eficientă numai atunci când se face în conexiune cu analiza straturilor cele mai adânci ale operei literare şi, mai ales, cu stratul relaţiilor dialogice dintre ideea autorului şi ideea eroului, aceste relaţii având o sferă mult mai largă

* Termenul bahtinian rus «двуголосовое слово» cunoaşte în versiunile româneşti câteva variante: „cuvântul diafon", „dublă vocalizare", „cuvânt bivocal" şi „cuvânt bivoc". Toate aceste variante pun în lumină anumite aspecte semantice ale folosirii termenului de către Bahtin în diferite contexte. „Cuvântul diafon" exprimă corelaţia termenului rus cu „polifonia". Noi preferăm ultima variantă, pentru că ea înscrie termenul dat în contextul ansamblului de termeni ce gravitează în jurul conceptului de „voce", care ocupă un loc central în limbajul lui Bahtin începând cu anii '30, când termenul „plurivocitate" este preferat celui de „polifonie", Bahtin precizând că în textul romanului se aud nu sunete, ci anume vocile personajelor. Această accentuare pe „voce" o transmit şi „dubla

Scanned with OKEN Scanner

decât cea acoperită stilistic de formele dialogale. Prin aceste analize ale poeticii şi stilisticii romanului Bahtin a dezavuat anticipat teoriile contemporane despre „textul fără autor" sau despre „adialogismul textului scris" la care a aderat, cum am văzut, şi hermeneutul francez P. Ricoeur, sub influenţa structuralismului francez, influenţat şi el, la rândul lui, de formalismul rus.

A treia mare contribuţie a lui Bahtin la dezvoltarea filosofiei dialogului în domeniul ştiinţei literare este mutarea accentului de pe diada Eu-Tu sau Eu-Altul pe triada dialogică. Această contribuţie a sa este mai puţin cunoscută şi valorificată, pentru că reflecţiile lui asupra acestei probleme le găsim fragmentate în note succinte din manuscrisele sale inedite, note care sunt mai curând nişte schiţe sumare făcute pentru sine, decât fragmente de texte. Înainte el doar releva că „doi este minimul dialogic", este condiţia sine qua non a dialogului, atât extern, cât şi a celui intern (imaginar), monologul interior putând avea şi el un conţinut dialogic, aşa-numitul monolog dialogizat. În ultimele sale manuscrise Bahtin revine mereu asupra participării şi rolurilor diferite ale Celui de-al Treilea, fiindcă, de fapt, relevă el, dialogul este o „dramă cu trei actori". Cel de-al treilea capătă diferite definiţii şi respectiv roluri, printre care şi cel de obiect al comunicării dialogice.

În contextul problematic al acestui capitol ne vom limita la această calitate de obiect al Celui de-al Treilea. Această problemă are o importanţă principială, am spune chiar decisivă pentru filosofia dialogului. Să ne amintim că Gadamer a formulat, drept principal cap de acuzaţie contra hermeneuticii romantice şi a „filosofiei vieţii" a lui Dilthe, faptul că ea a mutat centrul de greutate din sfera interesului faţă de obiectul, conţinutul obiectiv, al comunicării în sfera subiectivă a trăirilor psihice ale participanţilor la dialog. Această critică a subiectivismului psihologizant al teoriei dialogice despre text a fost amplificată şi mai mult de P. Ricoeur, care a ajuns la o departajare categorică dintre her-

---

vocalizare" sau „cuvântul bivocal", dar cu mai puţină exactitate, ideea lui Bahtin că în cuvântul bivoc nu sunt întotdeauna vocalizate în egală măsură ambele voci, ci adeseori în locul vocii pline a autorului avem de a face cu fenomene mai subtile – cu aşa-zisele „obertonuri intonaţionale", „reaccentuări" de către autor ale cuvântului rostit de personaj. Cuvântul bivoc, relevă Bahtin, nu poate fi rostit, ci numai citit în „regim mut".

Scanned with OKEN Scanner

meneutica textului ca „paradigmă a comunicării prin distanță" și forma dialogală care ar fi proprie numai comunicării orale nemijlocite dintre Eu și Tu.

Implică oare teoria dialogică a comunicării neapărat un dezinteres principial față de obiectul comunicării, adică față de conținutul obiectiv al ceea ce discută participanții la dialog, pe de o parte? Implică oare recunoașterea importanței obiectului lipsa de importanță a deosebirii dintre forma dialogică și forma monologică a comunicării, pe de altă parte? Dacă importă numai logica dialectică a întrebării și răspunsului, ci nu „cine" întreabă și „cine" răspunde, un subiect sau doi, atunci ajungem la concluzia lui Gadamer: dialectica lui Hegel, care este un monolog imens și atotcurpinzător, a încununat evoluția istorică a gândirii filosofice de la forma ei primitivă dialogală la forma matură a monologului dialectic al spiritului cu sine însuși, pentru care varietățile individuale ale subiecților comunicării nu mai au o relevanță esențială.

Bahtin a meditat mult asupra acestor întrebări. Nu întâmplător întâlnim în manuscrisele sale mai multe note cu privire la raportul dintre dialog și dialectică, dintre triada dialogică și triada dialectică hegeliană cu pretenția ei la o sinteză, absolută și atotcuprinzătoare, a luptei tuturor contrariilor.

Meditația lui Bahtin asupra rolului de obiect al Celui de-al Treilea în dialog se înscriu în albia tradiției lui W. Dilthey care, spre deosebire de neokantianul Rickert, căuta să definească statutul specific al științelor spiritului nu numai prin specificul metodei de cercetare, ci și prin specificul obiectului lor de cercetare. Însă el, cum am văzut, a redus acest obiect la trăire ca expresie a vieții, fapt ce a dat temei pentru învinuirea lui de psihologizarea subiectivistă a științelor umane. Bahtin recunoaște justețea acestei critici a concepției lui Dilthey despre obiectul științelor culturii, dar nu și a ideii lui despre faptul că științele umane au obiectul lor propriu de cercetare care nu este același cu cel al științelor naturii.

După a noastră cunoștință, nici unul dintre filosofii dialogului nu s-a ocupat de această problemă și, implicit, nu au definit dialogul ca o structură triadică. Modele triadice de comunicare au fost elaborate mai înainte de filosoful și semioticianul american Ch.S. Peirce, precum și de alți semioticieni americani C.K. Ogden și I.A. Richards, Ch.W. Morris [58, p. 32-39]. Un model triadic a fost elaborat și de filosoful și

Scanned with OKEN Scanner

lingvistul german Karl Bühler [45, p. 212-214]. Însă toate aceste triade au fost elaborate în cadrul concepţiei monologice. Trecerea de la triada monologică a lui Bühler la o triadă dialogică a fost realizată mai târziu de către epistemologul şi psihologul francez Serge Moscovici [45, p. 216-217]. O deosebire esenţială dintre triada Ego-Alter-Obiect a lui S.Moscovici şi cea similară a lui Bühler este prezenţa tensiunii între elementele triadei, cum demonstrează Ivana Markova: „Spre deosebire de relaţia Ego-Alter-Obiect a lui Bühler, dinamismul triunghiului semiotic a lui Moscovici (a.1984) este dat de prezenţa tensiunii. Prin tensiune obţinem o triadă dialogică, unitatea dinamică a teoriei cunoaşterii sociale. Ego-Ater-Obiect reprezintă o triadă în cadrul căreia componentele sunt corelate intern", formează o unitate care „poate funcţiona numai sub forma unui tot organic care nu poate fi descompus în părţile sale" [45, p. 216-217]. Relevând rolul tensiunii în relaţiile specifice ce se stabilesc între componentele triadei dialogice, autoarea precizează: „În ciuda interdependenţei lor dialogice, Ego şi Alter îşi păstrează independenţa lor ca indivizi". Altfel zis, ei nu „fuzionează unul cu celălalt. Datorită tensiunii, fiecare individ păstrează individualitatea sa ca individualitate" [p. 220]. Pe lângă acest element nou, care este tensiunea dialogică, prin care participanţii la dialog formează o entitate calitativ nouă, indisolubilă în subiecţii care existau ca indivizi reali şi înainte de relaţia lor dialogică, fiindcă în fiecare se produce o schimbare ireversibilă (despre această schimbare ca o trăsătură definitorie a comunicării existenţiale a scris, cum am văzut, şi K. Jaspers), dar totodată constituind o nouă entitate ontologică inexistentă până la dialog. Ivana Markova discută şi alte calităţi distinctive ale triadei dialogice, venind cu observaţii preţioase făcute în baza unor experienţe psihologice concrete. Aceste observaţii şi reflecţii generalizatoare prezintă interes nu numai pentru teoria reprezentărilor sociale, ci şi pentru teoria literaturii. Un interes deosebit pentru noi prezintă observaţiile despre mutaţiile paradigmatice ce s-au produs în modul de a fi în cel de-al treilea component al triadei dialogice – obiectul. E vorba de mutaţiile paradigmatice de la obiectul static, stabil, clar conturat şi observabil al epistemologiilor tradiţionale la obiectul dinamic, în devenire, care nu se lasă captat de o descriere concretă pozitivistă ca un fapt dat izolat. E vorba de un obiect mai mult virtual decât real existent ca o realitate obiectivă disponibilă.

Scanned with OKEN Scanner

Aceste observaţii prezintă cu atât mai mult interes cu cât ele ne deschid o nouă înţelegere a literaturii şi artei moderne celei mai noi din care autoarea aduce şi analizează multe exemple concrete.

Totuşi, în modelul de triadă dialogică, proiectat de Bahtin în manuscrisele sale, se conţin idei care nu au fost devansate şi aşteaptă încă să fie valorificate în diferite domenii ale ştiinţei, în primul rând, în ştiinţa noastră literară.

Modelul lui Bahtin are două variante. În una al treilea component este cel de-al treilea subiect (el), care nu participă nemijlocit printr-un discurs-replică la dialogul dintre eu şi tu, dar care influenţează derularea dialogului prin autoritatea sa. Despre această variantă am vorbit mai sus doar tangenţial şi parţial, urmând să revenim la ea în următoarele capitole.

În cea de-a două variantă al treilea component este obiectul comunicării, e vorba, deci, de modelul triadei de tipul Ego-Alter-Obiect. Tocmai această variantă ne interesează aici, în acest capitol. Care sunt contribuţiile lui Bahtin la definirea obiectului comunicării dialogice dintre doi subiecţi, contribuţii care prezintă un interes epistemologic şi metodologic deosebit pentru ştiinţa literaturii şi pentru studierea terminologiei limbajului ei ştiinţific?

În primul rând, e vorba de distincţia pe care Bahtin o face între „lucru" (вещь) şi „personalitate" (личность) ca doi poli opuşi între care oscilează cunoaşterea şi gândirea umană. Între aceşti poli nu există o graniţă atât de tranşantă ca între „lumea lui Eu şi Tu", pe de o parte şi „lumea lui Eu şi Acela", pe de altă parte, ca la M. Buber. În concepţia lui Bahtin, lucrul şi personalitatea sunt polii unei şi aceleiaşi lumi. Aceşti doi poli nu sunt statici, ci dinamici, interschimbabili. Ei sunt mai degrabă doi vectori ai mişcării gândirii umane: spre extrema lucrului, şi atunci se produce reificarea personalităţii, tratarea ei ca lucru, sau spre cealaltă extremă – cea a personalităţii, şi atunci subiectul cunoaşterii caută să evidenţieze în obiectul cercetării calităţi de subiectualitate. Deci, e vorba de adoptarea a două poziţii epistemologice opuse: una, definită de Bahtin ca monologism, este a unui subiect absolut, care se vrea singurul subiect adevărat şi tratează obiectul său de cunoaştere ca un lucru chiar şi atunci când acest obiect reprezintă omul şi produsele activităţii sale creatoare, inclusiv operele şi textele literare; alta – dialogismul, când subiectul cunoaşterii caută în obiectul său un partener de dialog extern

Scanned with OKEN Scanner

sau intern, real sau imaginar. Această din urmă poziţie epistemologică se dovedeşte mai productivă chiar şi în ştiinţele care cercetează fenomene naturale, corpuri fizice sau organisme biologice, cum recunosc tot mai mulţi savanţi naturalişti sau istorici ai ştiinţelor naturale.

Aceste două poziţii, atitudini fundamentale ale subiectului cunoaşterii ştiinţifice continuă să coexiste şi să se confrunte atât în ştiinţele naturale, cât şi în ştiinţele sociale şi umane. Ele coexistă şi în ştiinţa literară contemporană, uneori destul de paşnic în lucrarea aceluiaşi cercetător care operează cu metode şi concepte proprii ambelor concepţii epistemologice, fără să conştientizeze caracterul lor antinomic.

Să restrângem problematica foarte complexă a obiectului cunoaşterii ştiinţifice la noţiunea concretă de text, cu atât mai mult cu cât contribuţiile epistemologice originale ale lui Bahtin la definirea obiectului comunicării dialogice s-au concretizat anume în reflecţiile lui asupra problemei textului ca obiect specific şi totodată comun tuturor ştiinţelor umane, dar, înainte de toate, disciplinelor filologice şi, în primul rând, al lingvisticii şi ştiinţei literare. Ambele au ca obiect nemijlocit de cercetare textul. Istoria, de exemplu, care studiază de asemenea texte, alături de alte monumente istorice nonverbale, are ca obiect nemijlocit de cercetare nu textul ca text, nu textualitatea lui, ci evenimentele care şi-au găsit reflectare în text. De aceea teoria dialogică sau dialogistica textului a lui Bahtin are ca punct de plecare ideea necesităţii de a delimita tranşant tradiţionalul concept lingvistic de text, de conceptul lui dialogistic, abia în proces de elaborare. La sfârşitul anilor '60 – înc. '70, când problematica textului devine un centru–focar convergent al preocupărilor filosofico-lingvistice ale lui Bahtin, nici lingvistica, care făcea abia primii paşi ai tranziţiei de la lingvistica frazei la lingvistica discursului sau a textului, nici estetica şi teoria literară nu aveau încă o suficientă temelie metodologică şi un aparat categorial elaborat pentru tratarea acestei probleme complexe. Se simţea acut nevoia unui nou domeniu de cercetare: pluri- şi interdisciplinar, pe care Bahtin l-a numit „metalingvistică", domeniu care să orienteze cercetarea textului d. p.d.v. al relaţiilor dialogice ce există în el între cuvinte, şi anume între cuvintele proprii şi cuvintele străine ca expresii ale atitudinilor existenţiale vitale ale subiecţilor enunţurilor [59]. Problema textului, în concepţia lui Bahtin, constituie obiectivul principal al lucrării mele *Dialo-*

Scanned with OKEN Scanner

gistica textului literar; în proces de pregătire pentru tipar. De aceea, aici ne mulţumim să evidenţiem doar aspectul epistemologic principal din această problemă complexă şi mult controversată, mai ales în ceea ce priveşte raportul dintre noţiunile „operă literară" şi „text literar" (Vezi o prezentare mai largă a acestor concepte în lucrarea sus-menţionată a lui I. Plămădeală).

Cu toată importanţa atribuită studierii textului, Bahtin respinge identificarea operei literare cu texul ei. Acesta din urmă cuprinde, în concepţia sa, doar latura exterioară, material-verbală a operei. Totul, în conţinutul estetico-artistic al operei literare, care este obiectul estetic, se realizează prin intermediul cuvântului, al limbii. Cu toate acestea, opera ca obiect estetic nu este, atât prin conţinutul lui, cât şi prin forma lui artistică, reductibil la forma materială a textului ei ca text în genere. De aceea, plecând de la conceptul lingvistic de text, riscăm să nu găsim în ea obiectul estetic, care anume el face din textul ei o formă specifică a artei cuvântului artistic, o expresie artistică a unui conţinut estetic al vieţii şi experienţei existenţiale ale omului. Până la urmă, problema primordială a poeticii este modul în care este conceput şi reprezentat artistic omul în opera literară. Plecând numai de la structura imaginii artistice a omului, pot fi cunoscute şi explicate satisfăcător toate caracteristicile definitorii pentru stilul individual, stilul curentului sau al genului literar. Până aici Bahtin nu ne-a spus încă nimic nou în raport cu acei esteticieni, teoreticieni şi critici literari care tratează problema unităţii dintre conţinut şi formă de pe poziţiile idealului umanist conform căruia omul este centrul universului artistic al operei literare. Marea noutate şi originalitate a concepţiei estetico-literare a lui Bahtin constă tocmai în aplicarea creatoare a conceptelor de dualitate, sau dialogism intern, al fiinţei umane şi de comunicare dialogică ca formă esenţială de manifestare a acestei naturi umane bipolare. În structura imaginii artistice a omului îşi găseşte expresia cea mai plenară această dualitate funciară a omului ca subiect, ca eu conştient de unicitatea individualităţii sale umane ca personalitate.

Această imagine artistică a omului complet, a structurii lui bipolare (eu-tu sau eu-alter) îşi găseşte expresia adecvată, deplină, în opera literară nu în autoexprimarea autorului, nici în autoexprimarea eroului, ci numai în relaţia dialogică dintre autor şi erou ca elemente principale ale

Scanned with OKEN Scanner

evenimentului artistic, definit de Bahtin prin expresia rusă „событие события", adică eveniment al *Mitsein*-ului, fiinţării-împreună-cu altul. (Să ne amintim că filosofia dialogului, prin teoria comunicării existenţiale a lui Jaspers, a mutat accentul principal de pe *Dasein* pe *Mitsein* ca formă definitorie a existenţei umane prin comunicare existenţială în toate formele ei, nu numai în cea verbală).

Acest eveniment al fiinţării împreună a autorului şi personajului nu se reduce la subiectul şi acţiunea operei literare, ci se manifestă în fiecare „cuvânt care exprimă adevărul" (Eminescu) despre dialogismul intern al omului în toate formele vieţii lui spirituale, sociale şi individuale, exteriorizate şi interiorizate. Prin conceptul „cuvânt bivoc" Bahtin a realizat o sinteză organică dintre analiza conţinutului estetic (cognitiv şi moral înainte de toate) al operei literare şi analiza stilistică a textului ei. Pentru prima dată această sinteză a fost realizată în *Problemele poeticii lui Dostoievski (Problemele creaţiei lui Dostoievski,* în ediţia din 1929). Aici Bahtin a demonstrat, în baza operei scriitorului rus, cum marea descoperire artistică, făcută în „romanul ideologic" al lui Dostoievski, a caracterului dialogic al interacţiunii dintre ideea autorului şi ideea eroului îşi găseşte expresia artistică genială în raportul dialogic dintre cuvântul propriu al autorului şi cuvântul străin al personajului. Această interacţiune formează structura polifonică a textului romanului dostoievskian în care Bahtin a desluşit o mulţime de voci ce exprimă intonaţional poziţii de viaţă şi atitudini axiologice care se confruntă nu numai între ele, ci şi cu vocea şi cuvântul autorului. E vorba nu atât de polifonie sau plurivocitate ca atare, care pot fi întâlnite şi în romanul monologic (Bahtin aduce drept exemple romanele lui L. Tolstoi şi Leskov, unde limbajele personajelor sunt chiar mai individualizate, mai plasticizate şi mai reliefate stilistic decât în romanele lui Dostoievski), ci anume de faptul că la Dostoievschi plurivocitatea este dialogic structurată în opoziţii binare ale cuvântului propriu şi al cuvântului străin astfel, încât unul nu se poate realiza decât prin alteritatea celuilalt. Cuvântul propriu al autorului nu este cuvânt despre personajul respectiv, ci cuvânt ce intră în relaţie dialogică cu cuvântul propriu al acestuia, astfel încât ambele cuvinte formează o unitate bipolară, indisolubilă, unitate care se pierde dacă ea se descompune în două cuvinte izolate unul de altul. Aici rezidă deosebirea principală dintre cele două tipuri de roman: monologic şi di-

Scanned with OKEN Scanner

alogic. Nu e o deosebire doar stilistică, ci, înainte de toate, o deosebire principială dintre două moduri de a concepe şi reprezenta artistic omul: ca personaj-obiect în romanul monologic, în care raportul dintre autor şi personaj este conceput şi reprezentat în paradigma veche a raportului dintre autorul-subiect şi personajul-obiect (fie şi obiectul admiraţiei autorului faţă de eroul său excepţional) sau ca personaj-subiect (personalitate), despre care autorul-subiect nu numai şi nu atât ne comunică, ne povesteşte, ni-l înfăţişează, ci şi comunică cu el, adică îl concepe, ca pe un alt eu întreţinând cu personajul o comunicare ca „între doi" subiecţi, chiar şi atunci când această relaţie nu capătă o formă dialogală propriu-zisă, ci este realizată într-o naraţiune auctorială despre personaj. Cum am spus, anume această formă nondialogală a relaţiei dialogice dintre autor şi personaj s-a bucurat de atenţia privilegiată a lui Bahtin, pentru că anume în naraţiunea autorului (sau al personajului narator despre alt personaj) se produce fuziunea cuvântului propriu şi a cuvântului străin într-o unitate stilistică bipolară – cuvântul bivoc. Acest tip de cuvânt nu poate fi găsit în sistemul general al limbii, nici în dicţionare sau în studiile de stilistică lingvistică, el apare numai într-o naraţiune determinată de o concepţie dialogică despre om, despre sinele propriu şi sinele lui alter. Bahtin a identificat acest tip de cuvânt, care este nu cuvânt despre obiect, ci cuvânt despre cuvânt, sau mai exact „cuvânt-împreună" (C. Noica) cu alt cuvânt sau, şi mai exact, este cuvânt despre şi cu omul vorbitor, locutor. Bahtin a identificat acest cuvânt bivoc mai întâi în romanul polifonic dostoievskian şi iniţial era înclinat să creadă că e vorba de un fenomen stilistic propriu în exclusivitate poeticii marelui scriitor. În studiile ulterioare, începând cu cele din anii '30, Bahtin a descoperit şi alte forme stilistice ale cuvântului bivoc în operele altor romancieri: Rabelais, Goethe, Balzac ş.a. El înclina deja să creadă că acest fenomen este caracteristic genului romanesc în genere, refuzându-l, însă, categoric genului liric, care ar fi un tip monologic de autoexprimare a eului autorului. Dar cercetătorii de mai târziu ai poeticii genului liric au infirmat convingător această opinie a lui Bahtin. Criticii lui Bahtin au dreptate nu numai referitor la genul liric, ci şi în principiu. Dacă prin cuvântul bivoc îşi găseşte expresie dualitatea dialogică a naturii umane în general, de ce ea şi-ar găsi reflectare numai într-un gen literar, ci nu şi

Scanned with OKEN Scanner

în alte genuri de comunicare verbală în care subiectul discursului nu se închide în sinele său, ci caută să comunice cu sinele altui subiect?

În ultimele decenii s-a impus ideea că şi în ştiinţele naturii problemele epistemologice ale cunoaşterii ştiinţifice nu pot fi soluţionate satisfăcător doar prin prisma corelaţiei *obiect-subiect*, că rolul relaţiilor intersubiectuale are o pondere decisivă în studierea şi interpretarea cuprinzătoare a fenomenelor naturale. V.V. Znakov, specialist în psihologia cercetării şi comunicării ştiinţifice, constată că în ştiinţa contemporană se observă o creştere bruscă a preponderenţei interesului pentru corelaţia subiect-subiect din comunitatea ştiinţifică, că este tot mai mult resimţită ca fiind insuficientă comunicarea dintre savanţi doar prin intermediul textelor ştiinţifice, ei, tinzând să stabilească între ei contacte personale directe, să-şi confrunte poziţiile, în cadrul conferinţelor şi simpozioanelor, sub forma unor convorbiri orale interpersonale, punând şi răspunzând la întrebări unul altuia nemijlocit. "Pentru ştiinţa contemporană a devenit o axiomă teza că, - scrie scientologul rus, - înţelegerea presupune un dialog dintre autorul textului şi consumatorul acestuia, trecerea cunoştinţelor obiectiv-faptologice prin prisma unor poziţii axiologico-semantice diferite ale subiecţilor ce intră într-o interacţiune directă. În ziua de astăzi caracterul dialogic al înţelegerii este postulat în calitate de una din trăsăturile cele mai caracteristice ale gândirii ştiinţifice" [60, p. 47].

Un alt scientolog şi culturolog rus V.S.Bibler, plecând de la teoria dialogului fondată în cărţile lui Bahtin, care au slujit în calitate de "camerton culturologic" pentru literatura filosofică din ultimul timp, tot mai mult preocupată de "problemele dialogului ca temelie a gândirii creatoare" [61, p. 21], a întreprins un excurs filosofico-culturologic interesant în istoria constituirii şi dezvoltării logicii gândirii teoretice moderne din perspectiva trecerii de la "monologica" ştiinţei clasice la "dialogica" gândirii culturologice umanistice, ce se formează anevoios şi contradictoriu pe parcursul secolului 20, impunându-se în calitate de un mod nou de a vedea şi înţelege lumea şi în ştiinţele naturii. Observând pe bună dreptate, că termenii "dialog", "dialogism" ş.a. au devenit foarte frecvenţi în literatura din ultimul timp, ei fiind supuşi adeseori

Scanned with OKEN Scanner

unei interpretări formaliste*, V.S.Bibler propune o departajare tranşantă între conceptul bahinian de "dialog" şi asemenea formalizări, insistând asupra următoarelor momente:

"Dialogul, care, în concepţia lui Bahtin, defineşte însăşi esenţa omului ca fiinţă culturală şi fenomenul culturii ca proces de comunicare între diferite culturi, dintre purtătorii individuali ai acestor culturi, nu se poate obţine prin "generalizarea" diferitelor specii de dialog ce se întâlnesc în limbă. (...) Toate aceste "feluri" de dialog (ştiinţific, cotidian, moral, monodialog, diamonolog, polilog ş.a.) nu au nimic comun cu acel dialog care se referă la "dialogul dintre culturi", sau la "cultură ca dialog". Toate acestea nu sunt decât dialoguri la "jumătate de drum", care până la urmă sunt depăşite când se ajunge la stabilirea unui adevăr univoc (fie acesta şi "dialectic-contradictoriu", în tradiţia lui Hegel) în care nu se mai păstrează nimic din obârşia lui dialogică [ca în "textul literar" la Ricoeur, cum am văzut - A.G.]. În "dialogul culturilor" e vorba despre dialogismul adevărului însuşi, al frumosului şi binelui, despre aceea că înţelegerea altui om presupune o înţelegere reciprocă "Eu-Tu" ca două personalităţi ontologic diferite, ce reprezintă - actual sau potenţial - diferite culturi, logici ale gândirii, înţelesuri de adevăr, frumos şi bine. Diferite şi totodată esenţial necesare pentru fiinţarea atât a unuia, cât şi a altuia. Adevărul nu e monologic, nici relativ, el rezidă anume în acest mod de a fi esenţial altul în fiecare din aceste două existenţe, raţiuni, conştiinţe extopice una alteia.

Dialogul conceput în ideea de cultură - acesta nu este un dialog dintre nişte opinii sau reprezentări oarecare diferite, el este - întotdeauna- dialogul dintre două culturi fiecare cu faţa ei proprie [раз-личные] la hotarul dintre ele – culturi ale unor forme diferite de a gândi, pricepe şi înţelege; numai în contextul acestui dialog dintre culturi diferite (care nu pot fi reduse una la alta, nici deduse una din alta) disputa sau buna înţelegere poate căpăta sensul dialogic "bahtinian".

Numai prin ridicarea (aducerea) unui diferend la hotarul dialogului dintre culturi sau la hotarul dialogului unei culturi cu sine însăşi (ambi-

* V.S.Bibler nu aduce exemple concrete de asemenea interpretări, dar ele ne sunt cunoscute. Ele descind din noţiunea de dialog ce s-a format în stilistica lingvistică, fiind apoi preluată şi de teoria lingvo-semiotică a limbajului.

Scanned with OKEN Scanner

valenţa culturii) se manifestă sau se neagă sensul dialogic real al acestui diferend sau acord.

Astfel stând lucrurile, devine clar că dialogul, conceput în sens culturologic, este principial inepuizabil. Dialogul este cu adevărat dialog (în sensul dialogului dintre culturi sau al culturii dialogului) numai atunci când el se poate realiza ca dezvoltare şi formare nesfârşită de noi sensuri ale fiecărui fenomen cultural participant la dialog, adică ale acelui subiect care este transpus în "operă" (mai exact - ale personalităţii) şi care este apt – drept răspuns la replica propriului său "alt Eu" (al cititorului, spectatorului, ascultătorului) – să-şi aprofundeze, dezvolte, transforme particularitatea, fiinţa sa irepetabilă.

Pentru dialogul astfel conceput, nereductibil la "monolog", este lipsită de sens orice idee de "depăşire" "triadă", "sinteză" şi alte soluţii de natură să depăşească dialogismul, fie vorba de "monologismul" în versiune hegeliană, fie în cea logico-formală [fie în cea comunistă, putem spune astăzi – A.G.].

În fine, cultura ca dialog presupune o conjugare inseparabilă dintre doi poli: polurile dialogismului conştiinţei umane (Bahtin – „conştiinţa există acolo unde există două conştiinţe") şi polurile dialogismului gândirii, logicii („logica există acolo unde există dialogul dintre logici, raţiuni").

Numai în această cuprindere între poluri dialogul este nereductibil la monolog (...).

Dacă e să generalizăm toate aceste condiţii, se poate spune: dialogul trebuie conceput ca o definiţie a gândirii umanistice în dimensiunea ei general-umană." [61, p. 229-300].

Şi unii lingvişti, contrazicându-l pe Bahtin, făţiş sau tacit, exprimă convingerea că şi în studierea lingvistică a limbii poate şi trebuie aplicat conceptul bahtinian de dialog şi că, în perspectivă, lingvistica va deveni o ştiinţă dialogică [62-63]. Printr-o asemenea critică a unor opinii ale lui Bahtin, care contrazic propria lui concepţie, se lărgeşte continuu sfera de aplicabilitate a dialogismului în diverse domenii ale cunoaşterii ştiinţifice (psihologie, sociologie, politologie, etnologie, folcloristică ş.a.) şi în studierea limbajelor ştiinţifice respective [64].

Dar să revenim la problema principală a capitolului de faţă: care sunt implicaţiile de ordin principial ale dezvoltării de către Bahtin a diadei

Scanned with OKEN Scanner

dialogice în triada care include obiectul în comunicarea dintre doi subiecţi pentru definirea obiectului ştiinţei literare, inclusiv pentru o mai justă înţelegere şi reflectare a obiectului ei în terminologia limbajului ştiinţei noastre?

Dacă un termen ştiinţific trebuie să exprime anumite însuşiri ale obiectului de cercetare, şi totodată să ne dea idei noi despre obiectul în continuă devenire, ce ne dă nou modelul bahtinian de triadă dialogică cu privire la teza general cunoscută despre unitatea dintre conţinutul obiectiv şi conţinutul subiectiv, ideatico-interpretativ al termenului ştiinţific. Noutatea modelului bahtinian constă în faptul că el ne spune nu numai că obiectul îşi găseşte reflectare nu în conştiinţa unui subiect, ci în conştiinţele celor doi subiecţi Ego şi Alter (ceea ce ne spune şi modelul lui Moscovici), ci în descoperirea faptului că obiectul specific al studiului literar – opera literară – nu mai poate fi conceput ca obiectul din epistemologia clasică tradiţională, pentru că obiectul nostru este el însuşi în esenţa sa interioară o structură bipolară constituită din relaţii dialogice dintre cuvinte proprii şi cuvinte străine prin care îşi găseşte expresie artistică dialogismul intern al omului prin relaţia dialogică autor-personaj sau autor-cititor (interpret).

Opera literară ne include într-un univers al imaginarului, unde sfera comunicării dialogice nu se reduce la dialogurile reale ale unor indivizi reali, ci are o sferă mult mai extinsă şi variată a dialogurilor imaginare, prin care îşi găseşte o manifestare mai profundă şi plenară natura dialogic-comunicativă intrinsecă a naturii umane atât în subiectivitatea autorului, cât şi în cea a personajului. Personajul literar este un alt eu şi pentru autor şi pentru cititor, dar alteritatea lui nu este, totuşi, nici pentru autor, nici pentru cititor, străinătatea unui individ real din viaţa reală. Alteritatea personajului ne apare ca alteritatea unei alte putinţe-de-a-fi a propriei noastre fiinţe. Astfel, atât în procesul de creare a imaginii artistice a omului, cât şi în procesul lecturii şi receptării cunoaşterea altuia devine cunoaşterea de sine, şi anume o autocunoaştere a dualităţii propriului eu în perspectiva putinţei-de-a-fi Altul său. Aceasta este menirea poeziei, a literaturii artistice care, cum a observat încă Aristotel, trebuie să ne prezinte nu numai ce a fost, ca istoria, ci şi ceea ce este necesar şi poate să fie. Prin prelungirea lui „este" în "putinţa-de-a-fi" ne situăm tocmai în imperiul imaginaţiei creatoare de putinţe-de-a-fi întrupate în

Scanned with OKEN Scanner

personaje.

După modelul relaţiei dialogice autor-personaj, cititorul îşi modelează propria sa relaţie dialogică cu personajul, a cărui alteritate este una din putinţele de-a-fi ale eului cititorului fără ca să se ajungă însă până la identificarea simpatetică totală (căci cititorul nu este doar „o creatură a textului", cum susţine Ricoeur, ci are propria sa experienţă existenţială). Dacă dispare tensiunea dintre două alterităţi relaţia dialogică degradează într-o relaţie monologică de substituţie identificatoare sau de proiecţie narcisiacă într-un Super-eu ideal, iar cuvântul bivoc – într-un cuvânt monologic.

Deci, obiectul din triada dialogică a lui Bahtin nu este ante-pus, contra-pus subiectului, ci este un „fenomen" (în interpretarea heideggeriană) obiectiv în care însă străluminează, ni se descoperă o relaţie intersubiectuală, ci nu Fiinţa lui „Se". Cu alte cuvinte, el nu este obiectul epistemologiei tradiţionale al cărei substrat metafizic a fost deconstruit, demontat de Heidegger. În obiectul lui Bahtin ni se descoperă adevărul despre o „relaţie" (în sensul lui Buber) esenţială între doi subiecţi care, prin comunicare existenţială, realizează o schimbare a modului de a fi în sinele fiecăruia, devin altfel, în conformitate cu putinţa-de-a-fi al fiecărui eu. În obiectul lui Bahtin ni se descoperă „событие со-бытия", adică evenimentul co-existenţei, al fiinţării unui eu împreună cu alt eu, ci nu fiinţa heideggeriană a impersonalului, magnificului şi misterios-enigmaticului „Se", care sălăşluieşte în limba care „Se" vorbeşte prin careva indivizi umani ale căror „euitate", cum i-a spus E. Coşeriu [65, p. 5], calitate de a fi Eu, este considerată neglijabilă, mai mult chiar: producătoare de confuzii metafizice, idealist-subiectiviste. De altfel, şi în modelul triadic al lui S. Moscovici, după cum este prezentat de Ivana Markova, nu este în destulă măsură evidenţiată în Alter această calitate de alt eu, unele exemple de dialoguri dintre medici şi pacienţi amintind mai mult de dialogurile lui Socrate cu învăţăceii săi. În conceptul bahtinian de dialog este importantă nu numai tensiunea dialogică condiţionată de alteritatea reciprocă a participanţilor la dialog, ci şi egalitatea în drepturi a fiecărui participant în calitate de „eu suveran". De aceea exigenţa obiectivităţii pure, absolute formulată în legătură cu terminologia literară este nonobiectivă, adică nu „se supune la obiect", cum spunea Ibrăileanu.

Scanned with OKEN Scanner

O altă idee de importanţă principială în triada dialogică a lui Bahtin este aceea că nu numai obiectul e în schimbare calitativă, în devenire, ci şi subiecţii care comunică între ei asupra obiectului se implică în acest act al devenirii unui nou mod de a fi al unui nou sens (rost) al vieţii lor.

Astfel, triada dialogică a lui Bahtin ne oferă şi posibilitatea reală a soluţionării antinomiei dintre ex-plicare, care ar presupune situarea subiectului cunoscător în afara obiectului cunoaşterii, adică o poziţie cognitivă de tip scientist-pozitivist, şi im-plicare, ca o trăsătură definitorie a înţelegerii care presupune o situare a subiectului înăuntrul obiectului de cercetare. Acest obiect era, în concepţia lui Dilthey, „trăirea" ca „expresie a vieţii care se cunoaşte pe sine însăşi", conform filosofiei vitaliste a lui Dilthey, concepţie ce s-a dezvoltat în teoria estetică a Einfühlungului, adică a transpunerii simpatetice a subiectului în obiect, care a condus la o restaurare a idealismului subiectivist în tratarea obiectului estetic în estetica bazată pe psihologia structurală a lui Dilthey. Cum am văzut, „ontologia fundamentală" a lui Heidegger şi „hermeneutica filosofică" a lui Gadamer şi Ricoeur, bazată pe această ontologie, nu au găsit altă soluţie acestei antinomii decât renunţarea la abordarea problemei cunoaşterii prin prisma raportului *subiect-obiect,* pe care Heidegger l-a definit ca produs al gândirii metafizice. Dar, dezvăluind lipsa de temei ontologic al opoziţiei dihotomice dintre înţelegere şi explicare, în baza căreia Dilthey a încercat să facă o delimitare tranşantă între ştiinţele naturii şi ştiinţele spiritului, arătând, pe bună dreptate, că înţelegerea şi explicarea sunt etape inseparabile ale aceluiaşi proces al cunoaşterii în general, Heidegger s-a mulţumit să fundamenteze ontologic gândirea şi cunoaşterea adevărului în general, fără să manifeste vreo preocupare specială pentru fundamentarea statutului epistemologic specific al ştiinţelor umane, pentru cunoaşterea existenţei specifice a omului. P. Ricoeur, care a conştientizat şi diagnosticat cu precizie deficienţele epistemologice ale ontologiei fundamentale a lui Heidegger şi l-a criticat, pe bună dreptate, pe Gadamer pentru faptul că în locul dihotomiei lui Dilthey înţelegere-explicare a introdus o altă dihotomie, nu mai puţin gravă pentru epistemologia ştiinţelor umane, şi anume: opoziţia dintre adevăr şi metodă, subestimând astfel rolul metodei în cunoaşterea ştiinţifică. Dar nici obiectivul ce şi l-a propus hermeneutul francez – acela de a face o sinteză dintre ontologia fundamentală şi me-

Scanned with OKEN Scanner

toda structuralistă elaborată în semiotica afectată puternic de influenţa formalismului rus – nu a putut fi atins.

Orientarea antidialogică a hermeneuticii sale (care s-a vrut mult mai consecventă decât cea a lui Gadamer care nu a rupt definitiv cu tradiţia romantică a metafizicii egologice şi a dialogismului) nu a diminuat subiectivismul monologic al demersului său, ci dimpotrivă, cu toate strădaniile de a epura din discursul său orice aminteşte de „subiect", „viaţă", „trăire" ş.a., l-a agravat şi mai mult. Hermeneutica sa a împărtăşit împreună cu structuralismul semiotic prejudecata „mirajului lingvistic" al atingerii unei „obiectivităţi absolute" pe calea formalizării matematice şi lingvistice a limbajului, adică a desubiectualizării lui totale, rezultatul fiind acelaşi: subiectivismul mascat sau inconştient al gândirii monologice (al „cunoaşterii de sine prin sine") pretins obiectiv şi impersonal ca Se-ul lui Heidegger, îndărătul căruia stă ascuns un „Eu Absolut" care se insinuează, în mod panteist, în orice „rostire" a Fiinţei care Se descoperă şi Se vorbeşte prin limbă.

Or, Bahtin a dovedit că numai prin dezvoltarea consecventă a concepţiei despre natura dialogică a omului, a existenţei şi comunicării umane (aceste două noţiuni sunt sinonimice pentru Bahtin ca şi pentru Jaspers), precum şi a produselor activităţii lui creatoare, inclusiv a operelor şi textelor literare, se poate asigura posibilitatea unei cunoaşteri obiective, în sensul adecvării ei la natura specifică a obiectului ştiinţelor umane care, ca produs al creaţiei omului, este o întrupare a naturii lui de „subiect dual".

Nu o „obiectivitate absolută", care este pentru ştiinţele umane un ideal epistemologic fals, derutant, este un miraj, ci obiectivitatea reală a alterităţii celuilalt eu-subiect (fie tu, fie el). Cu alte cuvinte, obiectivitatea intersubiectualităţii care este o condiţie ontică şi ontologică a existenţei-comunicării umane în toate manifestările ei esenţiale. Nu se poate ajunge la o înţelegere şi cunoaştere adevărată a oricărei forme de manifestare a creaţiei umane pe calea renunţării la marea tradiţie a umanismului european, inclusiv la tradiţia egologiei romantismului, care a afirmat cu o deosebită putere valoarea omului ca Eu-Subiect, ca personalitate unică, irepetabilă, neînlocuibilă. Criticile limitelor metafizice şi idealist-subiective ale egocentrismului egologiei romantice, oricât de juste şi folositoare ar fi, devin un rău şi mai mare pentru şti-

Scanned with OKEN Scanner

inţele umane când aceste critici capătă o orientare antiumanistă şi sunt împinse până la neglijarea sau negarea valorii de Eu-Subiect a omului. Anume filosofia dialogului, pe care Gadamer a definit-o nedrept ca un curent filosofic neoromantic, prin fundamentarea noului concept de „subiect-dual" şi a unei noi teorii a comunicării umane – „comunicarea existenţială", a deschis posibilitatea depăşirii epistemologice reale ale limitelor egocentrismului romantic, fără a se renunţa la calitatea omului de subiect-personalitate individuală.

Un cuvânt de încheiere

Generalizând cele spuse mai sus referitor la mutaţia paradigmatică în modul de a concepe principiul obiectivităţii, în general, şi al terminologiei literare, în special, putem formula următoarea concluzie: reconsiderarea critică a categoriilor gnoseologice "obiect" şi "subiect" în direcţia dezvăluirii unităţii şi intercondiţionării lor dialectice au dus în sec.20 la descoperirea adevărului, de mare importanţă metodologică pentru epistemologia ştiinţelor despre om, că ambii termeni ai acestei relaţii bipolare fundamentale nu pot fi concepuţi decât ca expresii corelative în cadrul unei structuri bipolare, adică în dualitatea internă a fiecărui termen. Dacă în plan ontologic se poate vorbi de existenţa obiectului, independent de subiectul care-l cunoaşte sau care acţionează practic asupra lui (şi în acest sens ontologia atât cea materialistă, cât şi cea existenţialistă au perfectă dreptate, fiindcă trebuie să plecăm de la conştiinţa necesităţii de a distinge obiectul, care există ca imagine subiectivă în mintea omului, de obiectul care există în sinea sa, în realitatea obiectivă din afara subiectului cunoscător, ca un lucru-în-sine), în plan gnoseologic nu avem de a face decât cu o imagine pe care subiectul şi-a format-o despre obiect, iar în cazul obiectelor-lucruri create (artefacte) avem de a face chiar cu produse ale activităţii creatoare a subiectului uman, care sunt „forme obiectualizate (reificate)" ale unor "forţe vitale" (K.Marx) ale esenţei umane a subiectului şi care ne vorbesc, prin forma lor materială transformată, despre dezvoltarea puterii de creaţie a acestuia. Orice încercare de a desprinde obiectul-lucru, obiectul-operă de activitatea de cunoaştere, de creaţie şi de trăire ale subiectului uman şi de-al trata ca pe o realitate obiectivă pură, existentă izolat şi independent de

Scanned with OKEN Scanner

această activitate, ne conduce nu la o creştere a gradului de obiectivitate a cunoaşterii, ci, dimpotrivă, la un subiectivism mascat şi adeseori mistificator şi fetişizant, obiectului-lucru (textului, precum şi limbii în general), atribuindu-se calităţi ale subiectului, cum se întâmplă, de fapt, cu Fiinţa lucrului, care ba se descoperă ea însăşi, ba se ascunde, sau cu Fiinţa limbii care „Se" vorbeşte la Heidegger prin mijlocirea vorbitorilor, ba în forma „rostirii", ba în forma „vorbăriei goale".

Distincţia epistemologică dintre obiectul-în-sine şi obiectul-imagine sau obiectul-lucru (operă) ale subiectului, fiind promovată consecvent, a condus în cele din urmă la ideea că în procesul cunoaşterii şi activităţii creatoare umane avem de a face nu cu un obiect absolut, nici cu un subiect absolut, ci cu obiecte reflectate într-o diversitate de imagini subiective ale „eului multiplu" (Nae Ionescu), în funcţie de multitudinea tipologică a subiecţilor cunoscători sau producători de lucruri, multitudine caracteristică epocii istorice şi culturii respective. De aceea cunoaşterea obiectului trebuie privită nu numai în cadrul raportului gnoseologic dintre "obiectul general" şi "subiectul general" (ambele categorii fiind nişte abstracţii teoretice de maximă generalizare, necesare şi folositoare, ca orice abstracţie atâta timp cât nu se uită, cum releva Bahtin, că sunt produse ale operaţiei mentale, ci nu sunt reificate ca lucruri reale), ca în gnoseologia clasică, ci şi ca o interacţiune dintre diverse imagini subiective ale obiectului cunoscut sub anumite aspecte particulare, concepute de fiecare subiect individual, în funcţie de situarea lui într-un „aici-acum", sau într-un cronotop. Această diversitate de imagini coexistă şi conlucrează într-o măsură sau alta în orice epocă şi cultură. În ştiinţele despre om şi cultura lui materială şi spirituală obiectul principal de cunoaştere trebuie să-l constituie anume această interacţiune intersubiectuală, confruntare dintre diferitele imagini (adeseori polar opuse) pe care subiecţii, situaţi diferit, şi le fac despre obiectul cunoaşterii lor. Or, obiectul ştiinţelor umanistice este el însuşi o formă de activitate social-istorică, culturală a indivizilor umani organizaţi într-o comunitate sau alta, adică într-o reţea complexă de relaţii existenţiale, sociale şi spirituale, interpersonale.

Această idee magistrală – de a concepe obiectul omului nu ca fapt izolat dat sub forma unui lucru-în-sine sau al unui lucru-operă, ci ca un proces de convieţuire, conlucrare şi comunicare socială intersubiec-

Scanned with OKEN Scanner

tuală, interpersonală dintre "Eu" şi "Altul" – s-a format treptat de-a lungul ultimelor două secole, de la romantism încoace. Ea şi-a găsit expresia filosofică şi estetico-literară cea mai plenară în concepţia dialogică asupra fiinţei şi comunicării umane, ce s-a format în anii '20-30 ai secolului 20 la confluenţa celor mai importante contribuţii provenite din diferite curente de idei: romantism, marxism, existenţialism, hermeneutica şi antropologia filosofică, personalism ş.a. Plecând de la această concepţie, ne propunem să generalizăm şi să descriem teoretic terminologia literară ca un sistem funcţional dialogic al limbajului critic care modelează obiectul său – fenomenul literar – nu ca o construcţie formală-materială statică, solidificată într-o structură rigidă, gata odată şi pentru totdeauna, ci ca un proces continuu al comunicării dialogice existenţiale interpersonale dintre "eu" (autorul sau cititorul) şi "altul" (autorul sau personajul literar).

Deci, când vom vorbi despre obiectivitatea termenilor literari, va trebui să avem mereu în vedere că aceştia se referă la şi trebuie să fie adecvaţi naturii dialogice, intersubiectuale şi dinamice a obiectului pe care îl definesc şi îl descriu - opera literară ca structură ma terial-verbală, ca textură de cuvinte bivoci şi plurivoci care se mişcă în concordanţă cu pulsaţiile vii ale procesualităţii dialogice din straturile ei interne.

Plecând de la acest mod de a concepe principiul epistemologic primordial privind corelaţia categorială *obiect-subiect*, vom trata şi celelalte criterii ale ştiinţificităţii terminologiei literare.

Referinţe bibliografice

1. Biemel, Walter. *Heidegger şi fenomenologia* // Heidegger, M. *Timp şi fiinţă*. Trad. D. Tilincă şi Mircea Arman. St. introductiv de Radu Enescu. – Bucureşti: *Jurnalul literar*, 1995.
2. Гадамер, Г.Г. *Актуальность прекрасного*. – Москва: Искусство,1991.
3. Heidegger, Martin. *Fiinţă şi timp*. Trad. de Dorin Tilincă. Note: D.Tilincă, Mircea Arman. Consultant şt.: Mircea Arman. – Bucureşti: *Jurnalul literar*, 1994.
4. Гадамер, Г.Г. *Истина и метод. Основы философской герменевтики*. Перевод с нем. Б.Н. Бессонова. - Москва: Прогрес, 1988.
5. Einstein, A. *Cum văd eu lumea. O antologie*. Selecţia textelor: M. Flonta, I. Pârvu. Trad. M. Flontea, I. Pârvu, D. Stoianovici. Note şi postfaţă de M. Flonta.– Bucureşti: Humanitas, 1992.

Scanned with OKEN Scanner

6. Волошинов, В.Н. *Марксизм и философия языка.* Изд 2–е. Ленинград, 1930.
7. Segre, Cezare. *Istorie-Cultură-Critică.* În rom. de Şt. Mincu, Prefaţă de M. Mincu. – Bucureşti: Univers, 1986.
8. *Lingvistica integrală* (interviu cu Eugen Coşeriu realizat de N. Saramandu). – Bucureşti: Ed-ra Fundaţiei Culturale Române, 1996.
9. Pavel, Toma. *Mirajul lingvistic. Eseu asupra modernizării intelectuale. (Post-Scriptum: Afacerea lui Heidegger).* – Bucureşti: Humanitas, 1993.
10. Greimas, A.-J. *Despre sens. Eseuri semiotice.* Trad. şi pref. de Maria Carpov. – Bucureşti: Univers, 1975.
11. Coteanu, I. *Stilistica funcţională a limbii române. Stil, stilistică, limbaj.* – Bucureşti: Ed-ra Academiei R.S.R., 1973.
12. Coşeriu, E. *Baze raţionale în cadrul social al relaţiilor multiple dintre limbaj şi cultură* // Coşeriu, E. *Lingvistica din perspectiva spaţială şi antropologică.* Trei studii. Cu o prefaţă de S. Berejan şi un punct de vedere editorial de Stelian Dumistrăcel. – Chişinău: Ştiinţa, 1994.
13. Vianu, T. *Eternitatea şi vremelnicia artei // Opere.* Vol. 7. – Bucureşti: Minerva, 1978.
14. Vezi despre ideea de personalitate în critica românească: Gavrilov, A. *Principiul personalităţii în critica lui M. Ralea // R.L.Ş.L.*, 1997, nr. 1.
15. Balzac. *Comedia umană.* Vol. 1. Ed. critică de Angela Ion – Bucureşti: Univers, 1981.
16. Постовалова, В.И. *Язык как деятельность. Опыт интерпретации концепции В.Гумблдта.* – Москва: Наука, 1982.
17. Râmbu, N. *Studiu introductiv* // Schleiermacher, F.D.E. *Hermeneutica.* Trad. note şi st. intr. de Nicolae Râmbu. – Iaşi: Polirom, 2001.
18. Schleiermacher, F.D.E. *Hermeneutica.* Trad. note şi st. intr. de Nicolae Râmbu. – Iaşi: Polirom, 2001.
19. Vianu, T. *Istoria doctrinelor de estetică (Din antichitate până la Kant). Istoria doctrinelor de estetică (De la Kant până azi) // Opere.* Vol. 13. Ediţie, note şi postfaţă de George Gană. – Bucureşti: Minerva, 1987.
20. Râmbu, Nicolae. *Prelegeri de hermeneutică.* – Bucureşti: Ed-ra Didactică şi Pedagogică, 1998.
21. Vianu, T. *Dilthey şi bazele psihologiei structurale // Opere.* Vol. 7. – Bucureşti, 1978.
22. Lyotard scrie în studiul său despre fenomenologia lui Huserl: „Huserl insistă asupra fiinţării absolute a conştiinţei. (...) El arată că natura nu este posibilă decât prin Eu: „Domeniul trăirilor ca esenţă absolută (...) este prin esenţă independent de orice fiinţă aparţinând lumii, neconştiinţei". (...) Huserl ar fi un destul de bun

Scanned with OKEN Scanner

a operei. Postfaţă de Ion Ianoşi. – Bucureşti: E.P.L.U., 1966.
41. Vuia, V. *Novalis*. – Bucureşti: Univers, 1981.
42. Wurtz, B. *Problematica omului în filosofia lui K. Jaspers*. – Timişoara: Facla, 1976.
43. Гайденко, П. П. *Человек и история в «философии коммуникации» К. Ясперса // Человек и его бытие как проблема современной философии*. – Москва: Наука, 1978.
44. Ясперс, Карл. *Смысл и назначение истории*. – Москва: Изд-во полит. литры, 1991.
45. Markova, Ivana. *Dialogistica şi reprezentările sociale*. Argument de Adrian Neculau. Trad. de Margrit Talpalaru. – Iaşi: Polirom, 2004.
46. Субботин, М. М. *Проблема сущностного проявления человека в современной философской антропологии // Человек и его бытие как проблема современной философии*.
47. Buber, Martin. *Eu şi Tu*. Traducere din l. germană şi prefaţă de Ştefan Augustin Doinaş. – Bucureşti: Humanitas, 1992.
48. Махлин, В. Л. *Бахтин и Запад (Опыт обзорной ориентации) // Вопросы философии*. 1993, № 1.
49. Махлин, В. Л. *Наследие М. М. Бахтина в контексте западного постмодернизма // Бахтин М. М. как философ*. – Москва: Наука, 1992
50. Bahtin, M.M. *Metoda formală în ştiinţa literaturii*. Trad. şi cuvânt înainte de Paul Magheru. – Bucureşti: Univers, 1992.
51. Bahtin, M. *Problema conţinutului, a materialului şi a formei în creaţia literară* // Bahtin, M. *Probleme de literatură şi estetică*. – Bucureşti: Univers, 1983.
52. Magheru, P. *Cuvânt înainte* // Bahtin, M.M. *Metoda formală în ştiinţa literaturii*.
53. Бахтин, М. *Эстетика словесного творчества*. Составитель С.Г. Бочаров. Текст подготовили Г.С. Бернштейн и Л.В. Дерюгина. – Москва: Искусство, 1979.
54. Marx, K. Engels, F. *Scrieri din tinereţe* – Bucureşti: Ed-ra Politică, 1968.
55. Маркс, К. Енгелс,Ф. *Опере алесе*. Вол. 2. – Кишинэу: Cartea moldovenească, 1977.
56. Гаврилов, А. *«Есенца уманэ» ын кончепция луй К. Маркс // Структура артистикэ а карактерулуй ын роман*. – Кишинэу: Штиинца, 1976.
57. Шоттер, Дж. (J. Shotter). *М. М. Бахтин и Л.С. Выготский: интериоризация как «феномен границы» // Вопросы психологии*, 1996, Nr. 5.
58. Plămedeală, I. *Opera ca text. O introducere în ştiinţa textului*. – Chişinău: Prut Internaţional, 2002.

Scanned with OKEN Scanner